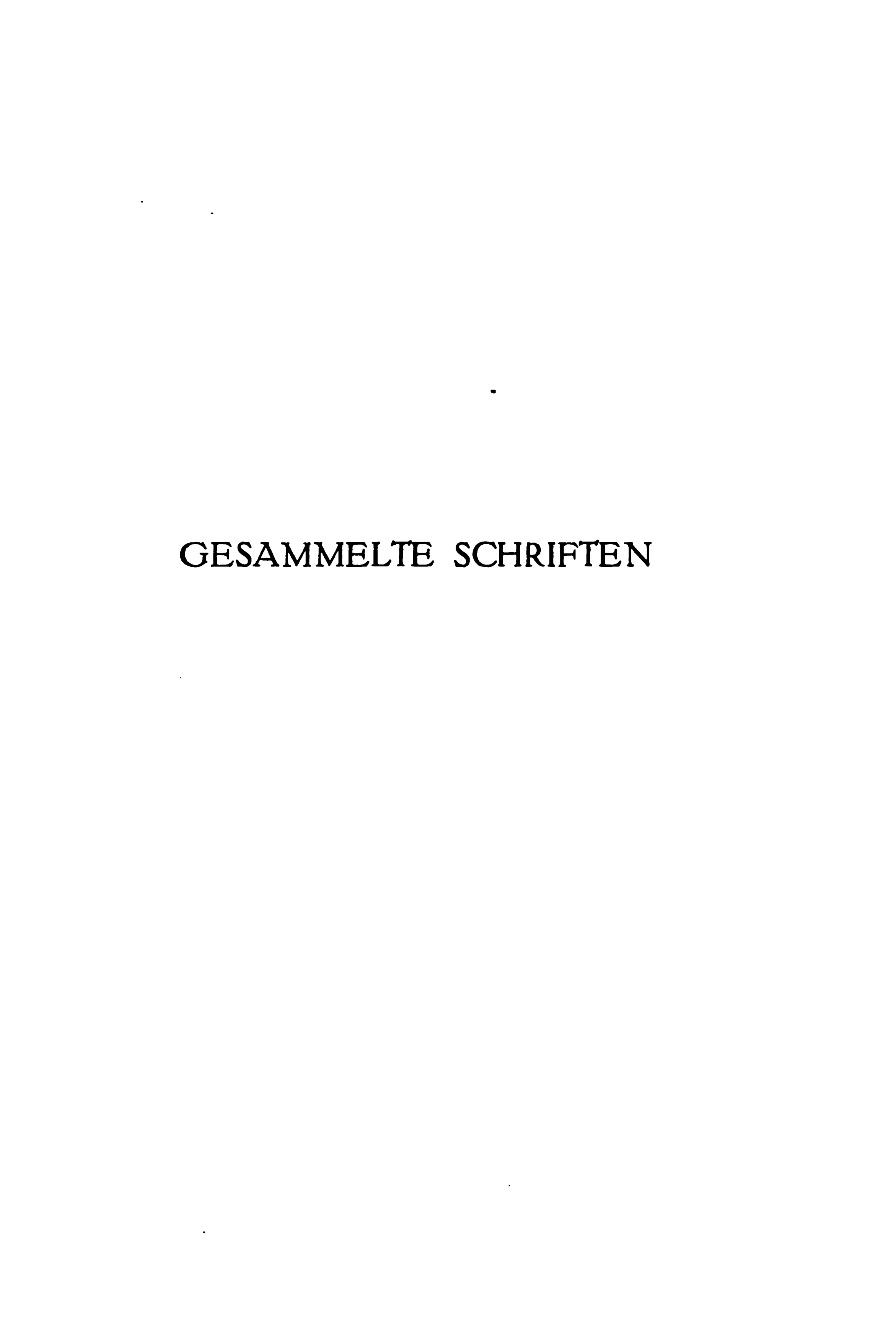






GESAMMELTE SCHRIFTEN

GESAMMELTE SCHRIFTEN

VON

KURT EISNER

ZWEITER BAND

VERLEGT BEI PAUL CASSIRER IN BERLIN
1 9 1 9

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig

Befreiung

Das ewige Friedensmanifest.

Kraft der Allmacht des Kalenders wird wieder unter den 500 Millionen Menschen, die sich — ein Drittel der Gesamtmenschheit — Christen nennen, das Friedensmanifest des himmlischen Gebieters verkündet, das den „Frieden auf Erden“ in weithallenden Akkorden spendet. Die Botschaft ist fällig.

Wirre Weihnachten! Mehr ein Spottlied auf den Sinn der Feier als ein heiliger Festchoral.

Das Fest des Friedens beschließt das Jahr, in dessen Mitte die vom russischen Zaren veranlaßte Diplomatenposse, unter dem lieblichen Harfengetön der Abrüstung, die Idee des Völkerfriedens höhnend geißelte. Über dem Christbaum lastet der blutige Nebel eines verbrecherischen Raubkrieges, auf dem Weihnachtstische der Welt ächzen zerstückelte Leiber und modert verrucht gemordetes Leben, glanzlos brechende Augen starren aus dem grünen Geäst, das mit Granatsplittern und Hautfetzen, als wär' es Buntpapier und Flittergold, übersät ist.

Und wo nicht in Wirklichkeit der Krieg wütet, da sind doch die Gemüter erfüllt von den Vorstellungen der Vernichtung. Der Menschenwitz erschöpft sich in neuen Mitteln, um das Dasein der Kreatur zu zerstören. Die Parlamente vergeuden die Mittel der Völker für den Bau von Kasernen und Panzerschiffen. Die Lehre von dem Recht des Stärkeren ist zur Pflicht des Stärkeren gesteigert, die da gebietet zu herrschen und zu knechten. Das Evangelium des Hammers kündet am Vorabend des Weihnachtsfestes der Minister des christgermanischen Reiches. Und selbst den Kin-

dern schenkt man zur Weltfeier des Friedens Säbel, Flinten und Helme.

Das himmlische Friedensmanifest, das seit fast zwei Jahrtausenden alljährlich in die Erinnerung gerufen wird, ist noch wirkungsloser als das des irdischen Herrschers über ein Volk von Sklaven — ein leerer Klang, ein toter Schall. Es hat keinen anderen Erfolg, als daß es von Jahr zu Jahr in leidenschaftlicherer Form den Krieg in der Wirtschaft entfacht. Weihnachten ist ein Jahrmarkt, auf dem sich der Umsatz der Waren fieberhaft steigert. Der Konkurrenzkampf der großen und kleinen Händler wird in diesen Tagen zum grausamen Gemetzel, und die letzten Hoffnungen der Kleinen brechen verzweifelnd zusammen. Ein Heer von Handelsangestellten, Frauen und Männern, wird vom dämmernden Morgen bis in die Nacht hinein gehetzt, um die zahllosen Hände der Käufer zu füllen; sie peitschen die Nerven, um aufrecht zu bleiben, und, wenn die Friedensbotschaft über die Lande fliegt, haben sie nur das Gefühl teilnahmsloser Erschöpfung.

Auch nicht für einen Augenblick schweigt das Keuchen der Arbeitssklaven, verstummt das Wimmern der Zertretenen und Versinkenden. Hinein in die stille heilige Nacht tobt die wilde Jagd, und das Friedensmanifest ist nur eine flache Hürde, die niemanden hemmt, nicht Jäger, nicht Wild.

Aber was tut's. Sie sind einmal Christen und darum schuldig, das alte Mirakel wie eine ernste Wirklichkeit zu verehren. Tags zuvor brüllen sie nach dem starken Mann, der das Freiheit suchende Volk der Bedrückten würgen möchte, und 24 Stunden später haben sie an allen Menschen ein Wohlgefallen. Sie weiden sich unablässig an der Wollust des Verfolgens, und plötzlich bekennen sie sich zu der aufrichtenden Wahrheit des Evangelisten: Selig sind, die Verfolgung leiden! Sie scharren Schätze, plündern wuchernd die Arbeit der Armen, um in üppigem Überfluß zu genießen, und

kehren nun andächtig ein in den Stall, da die Not den Heiland gebar. Jedes Wort, das in diesen Tagen die Christen sprechen, ist ein Pfeil wider sie selbst.

Es ist eine der seltsamsten Wandlungen der Geschichte, wie das Christentum, das im Ursprung eine Erlösungsreligion der Ärmsten war, zu dem eitlen Schaustück und gefährlichen Machtmittel der Herrschenden ward. Das Demütigende und Entsagende, das die Lehre in sich barg, die nur den Heldenmut des Leidens kannte, ermöglichte diese Umkehrung des Sinnes des Christentums. Von Haus aus ein seelisches Befreiungsmittel der Unterdrückten, ward es, wegen seiner passiven Tendenz, zu einer Waffe der Herrschenden im Klassenkampf, zu einem Instrument der Zähmung und Bändigung der Massen. Die Geschichte des wahren Christentums ging schon in den ersten Jahrhunderten zu Ende — was hernach kam, war nur die Erhaltung des Namens, dessen Inhalt von allem Christlichen gereinigt war.

In den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, in den Zeiten des Urchristentums, ward es als ein Widerspruch empfunden, daß ein Christ zu den Edlen und Mächtigen gehörte. Tertullian, der um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts die reine Lehre Christi erläuterte und verbreitete, erklärte, daß alle Gewalten und Würden dieser Welt nicht nur Gott fremd, sondern feindlich sind. Die Verwalter der höchsten Staatsämter durften während ihrer Amtsdauer keine christliche Kirche betreten — es galt als eine Entweihung des christlichen Gottesdienstes, wenn staatliche Würdenträger an ihm teilnahmen. Heute ist von dieser Sitte des reinen Christentums nichts mehr übrig; im Gegenteil, der Gottesdienst wird geadelt durch die Gegenwart der hohen Würdenträger, die ihrerseits aus ihrer Christlichkeit ein Mittel gestalten, auf der Stufenleiter der Gott feindlichen Herrschaftsämter empor zu klimmen.

In unserem scheinchristlichen Zeitalter wird selbst der Krieg verchristlicht, und es wird gesagt, daß ein guter Soldat ein guter Christ sein müsse. Jener Lehrer des Urchristentums aber schrieb, daß ein Christ überhaupt nicht Soldat werden dürfe: „Glauben wir etwa, daß es erlaubt sei, einen menschlichen Fahneneid auf den göttlichen zu setzen, von einem anderen Herrn nach Christus uns den Eid abnehmen zu lassen und sich von Vater und Mutter und jedem Verwandten loszusagen, die das Gesetz denn doch zu ehren und nächst Gott zu lieben vorschreibt, und welche auch das Evangelium, sie bloß nicht höher stellend als Christum, so geehrt hat? ... Wird der Sohn des Friedens wohl in der Schlacht mitwirken, er, für den sich nicht einmal das Prozessieren geziemt? Wird er Gefangennehmungen, Kerker, Foltern und Todesstrafen anordnen, er, der nicht einmal die ihm selber zugefügten Beleidigungen rächt? ... Dann wird er die, welche er am Tage durch Exorzismen vertreibt, bei Nacht beschützen, gestützt oder ruhend auf der Lanze, womit die Seite Christi durchbohrt wurde."

Wer Krieg führt, der wird dem Christentum fahnenflüchtig, so schreibt der Bekenner des Urchristentums. Seitdem ward die Lehre ins Gegenteil gewendet, und das „Frieden auf Erden" ward darum zur leeren Formel, die alljährlich einmal in den Rauschstunden eines lärmenden Festes verhallt.

Und dennoch ist der Gedanke des wahren Christentums nicht ganz erstorben, nur hat er sich von den Christen zu denen geflüchtet, die als die Bekenner des Antichrist verleumdet und verfolgt werden, und die aus der duldenden, mystisch schwärmenden Gefühlsseligkeit ein zielklares Programm vernünftigen Handelns gestaltet haben. Ihnen ist „der Frieden auf Erden" keine im Widerhall sich selbst verspottende Phrase, sondern das Streben ernster Kulturarbeit. Das Proletariat ist der redliche Träger und Kämpfer

für jenes Weihnachtsfest der Zukunft, in dem das ewige Friedensmanifest nicht mehr vonnöten ist, um den Kultus der brutalen Gewalt heuchlerisch zu umflittern, sondern wo es eine Erinnerungsfeier sein wird an jene Zeit, da der Friedensschluß unter den Völkern beschlossen ward. Es wird das Weihnachtsfest sein, von dem Ada Negri singt:

Es fließt kein Blut mehr, das in roten Fluten
Die Erde oft so schmerzensreich getränkt,
Die Kriegsgöttin dämpft des Streites Gluten
Und hat die Waffen friedlich jetzt gesenkt.

Es schweigt der Mitrailleusen tolles Knallen,
Kein Donner von Kanonen mehr erkracht,
Und Kriegslieder hört man nicht mehr schallen
Durch das Getümmel und den Lärm der Schlacht.

Die Welt ist jetzt ein Vaterland, die Seelen
Von heiliger Begeisterung durchbebt,
Und sanft ein Friedenssang aus tausend Kehlen
Von einem Ufer an das andre schwebt.

[Weihnachten 1899].

Ein Friedhof der Lebenden.

Wer die Straße, an der der schmucklose, fast dörfliche Saal des Essener Parteitages lag, weiter verfolgte, der kam nach kurzem Spaziergang zu einer idyllischen Ansiedelung, die unwillkürlich zum Verweilen einlud. Bunte, zierliche Giebelhäuschen, einfach und anmutig, mit freundlichen Erkern, mitten in kleinen Gärten versteckt, die voll glühender Herbstblumen prangten; fast wuchsen die üppigen Blüten über die Giebel der Häuser empor. Jede dieser traulichen Heimstätten ist ein kleines Reich für sich. An einer Stelle breiten sich zu beiden Seiten eines grünen Platzes auch zierlich gegliederte Reihenhäuser.

Es ist feierlich still in der ganzen Ansiedelung. Man sieht keine spielenden und lärmenden Kinder. Zwei Kirchlein, eine protestantische und eine katholische, erheben sich in ihrer gefällige Holzarchitektur nicht allzu stolz über die Wohnhäuser; auch der liebe Gott haust, so scheint es, in diesem Gefild schlicht und bescheiden, nur ein wenig die Menschen überragend. Ein größeres Gebäude trägt den Vermerk, daß der Eintritt verboten sei; im Hofraum liegen hohe Haufen von Weidenruten aufgeschlichtet, es ist wohl eine Werkstatt, in der Körbe geflochten werden. Im Vorgarten eines Hauses sieht man die Kirchen und die Häuser der Kolonie sauber in kleinen Holzmodellen nachgeschnitzt; der Inhaber zeigte sie eben nicht ohne Selbstbewußtsein einer Dame, die vielleicht als Spielzeug eines oder das andere kaufen will. Am Ende der Kolonie treffen wir einige größere Gebäude, Krankenhäuser, Erholungsheime, Altersasyle. Alles atmet beschaulichen Frieden, künstlerisch verfeinertes Behagen,

eine Insel der Ruhe. Selbst die Essener Luft, die immer mit Kohlenstaub und Schmieröl gesättigt ist, scheint diese Oase zu verschonen; würzige, natürliche Luft läßt endlich wieder einmal die Lungen freier atmen. Eine Hölle ist dieser westfälische Industriebezirk. Es ist ein unerträglicher Gedanke, daß hier Hunderttausende, Millionen Menschen leben müssen, in einer Welt, wo die dürftigen Grashalme und die Kohlblätter der Eisenbahnböschungen schon landschaftliche Schönheit darstellen. Wie kam das Paradies plötzlich mitten in das Reich gigantischer Unholde, die sich vom Blut des Lebens nähren und alle Schönheit verschlingen?

Wenn man in Essen sich erkundigt, was irgendein Gebäude, eine Ansiedelung, ein Werk sei, so hört man fast immer das Zauberwort: Krupp. Keine absolute Monarchie hat jemals in allen ihren Teilen so uniform den Stempel des Herrschers getragen, als Essen die Marke Krupps. Es ist eine Stadt, die um einen Industriethron herum gebaut ist. Auch dieses Eiland gehört Krupp, ist eine Kruppsche Schöpfung. Mitten in der Kolonie gewahrt man jetzt auch ein Denkmal — einen Granitblock, in dem das Medaillon des jungen Krupp eingefügt ist, und eine Inschrift belehrt uns, daß dankbare Arbeiter aus ihren Groschen den Stein ihrem teuren Wohltäter errichtet haben.

Es ist Altenhof, der soziale Stolz Essens, der Triumph der großindustriellen Wohlfahrt, die Altersstätte der Kruppschen Invaliden, wo sie geruhig den Rest ihrer Tage zubringen können, ohne Arbeit, sofern sie nicht etwa noch fähig sind, sich mit Flechtarbeit einen letzten Nebenverdienst zu schaffen. Dieser Rest der Tage muß nicht eben groß sein, sonst müßte die Kolonie viel umfangreicher sein. Die alten Ehepaare, die hier hausen, beeilen sich offenbar, das Paradies zu verlassen. Stirbt einer der Gatten und kann sich der Überlebende allein nicht mehr helfen, so verläßt er

das Einzelhaus und wird in das Massenquartier, das Altersheim, gebracht, bis er von dem Friedhof der Lebenden in den Friedhof der Toten übersiedelt, auf dem es keine Kindergräber gibt.

Altenhof — müssen hier nicht endlich die Lästerer des Kapitalismus verstummen und die zornigsten Ankläger des Unternehmertums schamvoll die giftige Zunge hemmen? Wie herrlich ist doch die Entwickelung! Nichts mehr davon, daß sich die Alten, Invaliden, Siechen mit der wimmernden Drehorgel an die Landstraße setzen müssen. Sorglos wohnen sie im eigenen Heim. Und diese Häuser haben auch nichts mehr von der grauenhaften Öde der Arbeiterhäuser, dieser geschwärzten Backsteingräber ohne Farbe, ohne Form, wie sie die Kruppsche Wohlfahrt der älteren Periode noch massenhaft als Zeugnisse der barbarischen kapitalistischen Vorzeit hingestellt hat. Hier vermählte sich die Kunst mit der Arbeit und dem weisen sozialen Herzen eines Wohltäters . . .

Aber wo ist die glückselige Bevölkerung dieses sozialen Paradieses? Es scheint wie ausgestorben. Oder sollten etwa diese bleichen greisen Gestalten, die erloschenen Blickes, müde und interesselos die sauberen Straßen entlang schleichen, die Einwohner sein? Wozu dann der bunte Tand, der dann doch nicht mehr wäre, als ein bunter Sarg? Aber jetzt sehe ich diese Gestalten auch in den Erkern, an den Fenstern, zwischen dem lustigen Blumengestrüpp der Gärten. Haben sie alle die Sprache verloren, daß sie nicht plaudern, scherzen, lachen? Wie Gespenster wandeln sie und stehen sie. Verlorene, versonnene Seelen, fast wie man sie in jenen unheimlichen Totenhainen der Irrenhäuser sieht, wo die melancholisch Irren stumm beieinander stehen, nur nach Einem unverwandt schauend, dem Tode.

An einem Gartenzaun sehe ich ein altes Ehepaar, das freundlich blickt und in deren bleichen Gesichtern doch noch einiges Leben sich regt. Ich bitte um die

Erlaubnis, die Wohnung besichtigen zu dürfen. Bereitwillig, fast mit etwas eitler Genugtuung, führen mich die freundlichen Alten. Wie ich in die Türe trete, nehme ich den Hut ab. Der Alte, dem ein Arm fehlt, wehrt energisch ab. Ich soll den Hut aufbehalten, er sei nur ein einfacher Arbeitsmann. Er wird böse, als ich dennoch barhäuptig bleibe. Und ich muß mit dem Hut auf dem Kopf das kleine Anwesen besichtigen, zwei Zimmer, und oben unter dem Dach, wie er sagt, noch eine Kammer. Alles ist sauber und hell, aber innen ist nichts mehr von der künstlerischen Kultur des Äußeren. Der Essener Spaziergänger, der Wohlfahrtsbummler, geht ja nur vorbei. Da genügt die Fassade. Die innere Ausstattung haben die Invaliden selbst zu besorgen. Also sind die billigsten, geschmacklosesten Tapeten angeklebt. Der Hausrat ist armselige Bazarware. Das lohnt sich für den Wohltäter nicht, sich auch darum zu sorgen, was niemand sieht. Künstlerischer Hausrat — das geht über die Kraft und die — Lust. Aber nein, man soll nicht ungerecht sein. Es ist zu gestehen, daß Krupp auch für die Kunst im Leben der Invaliden sorgt. Die Wände und Schränke sind behangen und bestellt mit Kruppbildern in Steindruck und Photographie und Gips. Dutzendfach ist der alte und der junge Herr zu sehen, sehr geschmacklos und sehr billig. Aber der Hausbewohner weist auf sie mit nicht geringerer Andacht hin, als der russische Bauer seine Heiligenbilder verehrt.

Nichts anderes kennt der alte Mann. Seine ganze Seele ist ausgefüllt mit dem Bilde seines Herrn. Das hat der Kapitalismus aus dem freien Menschen, dem Ebenbild Gottes, gemacht: Unterwürfige, demütige Geschöpfe, die noch dankbar sind, daß sie für ihren Herrn Millionen erarbeiten durften, die in Rührung vergehen, weil sie in Frieden wohnen können, nachdem ihnen die Arbeit das Mark des Lebens bis zum letzten Atom ausgeschürft hat.

Denn kaum einer kommt in dieses Paradies, der noch wahrhaft lebt. Es ist das Ruheland der Abgeschiedenen. Altenhof ist ein Totenhof von Menschen, die sich noch bewegen. Aber das Lebensfeuer ist ausgeglüht. Wer zwanzig Jahre Feuerarbeiter gewesen, der ist kein Mensch mehr, der seines Daseins sich bewußt ist. Keinen Tag früher läßt ihn die Arbeit los, ehe denn alle Kraft bis zum Letzten versiecht ist. Hat er aber aufgehört, zu denken, zu fühlen, zu wollen, zu genießen, versagen Muskeln und Nerven völlig, nun dann geht er ein in diese geschminkten Gräber als tottraurige Staffage für die stolze Augenweide kapitalistischer Wohlfahrt.

So weit bringt es das christliche Unternehmertum in seiner unermeßlichen Liebe also doch — bis zum heiteren, bunten, leuchtenden Friedhof von Lebenden, die zwischen ihren eigenen Gräbern wandeln und die lustigen Blumen auf ihnen selber begießen ...

[September 1907.]

Kommunismus des Geistes.

Die ältere Generation der deutschen Sozialdemokratie hat das geistige Lesen an zwei Männern gelernt, die Inbegriff und Steigerung aller überkommenen Bildung waren: An Lassalle und Karl Marx. Es war eine wenigstens in der deutschen Geschichte durchaus neue Erscheinung, daß die tiefste Wissenschaft selbst sich unmittelbar an die ungelehrten Massen wandte. Alle deutschen Denker vor ihnen sprachen immer zu einer Gemeinde von Auserwählten, und sie waren ängstlich bemüht nachzuweisen, daß sie nicht daran dächten, dem gemeinen Volke zu predigen. Sie lehrten die Menschheit in ihrem Begriff, nicht in ihrer Materie. Der Stil der deutschen Philosophie ist freilich wesentlich bestimmt durch die Zwangsweisungen des Allgemeinen Landrechts, das die Nation in ihrer Gesamtheit von der Bildung ausschloß und den Versuch der Unberufenen, unmittelbar dem Volke gefährliche Geheimnisse zu entschleiern, als Hochverrat ahndete. Immerhin, die Scheidung einer gelehrten Minderheit und einer unwissenden Menge wurzelte tief in dem Bewußtsein der klassischen Denker. Fichte entwarf nach Pestalozzis Vorbild seine kommunistischen Bildungsinseln, auf denen in strenger Abgeschlossenheit von der lebendigen Verwesung einer entarteten Kultur erst einmal die Gesamtheit der Jugend erzogen werden sollte, damit sie dann fähig würden, Bürger eines geschlossenen Handelsstaates zu sein; seine Reden an die deutsche Nation waren nichts wie eine Propädeutik für ein kommunistisches Gemeinwesen, dessen literarische Ausführung den Philosophen die letzten Lebensjahre beschäftigte, ohne daß dieses

bisher nur in Bruchstücken bekannt gewordene sozialistische System der letzten Periode bisher vollständig veröffentlicht wäre. Die Meinung war also bestenfalls, daß das Volk, das gemeine Volk, erst durch eine allgemeine Bildungsschule hindurchgehen müßte, ehe es tätiges und gleichberechtigtes Bürgertum werden könnte. Der Unterschied zwischen Esoterikern und Exoterikern war doch noch genau so stark auf weltlichem Gebiet, wie der zwischen Klerikern und Laien im Kirchenstaat. Mit dem Aufwuchs der proletarischen Bewegung nun schwand dieser Unterschied, der Tendenz nach. Die höchste Bildung sollte Gemeingut gerade der tiefsten Masse werden; das Vertrauen zur schaffenden Gleichheit aller menschlichen Vernunft war so groß, daß man überzeugt war, die bloße Zwischenkunft der großen Erzieherin, der menschlichen Not, genüge, um die Geister fähig zu machen, den Ertrag tausendjähriger Gedankenarbeit zu erfassen, und zwar nicht nur im Inhalt des Wissens, sondern auch in der Methode der Forschung.

Dieses kühnste Experiment und dieser, wie es scheint, ausschweifendste Anspruch hatte den ungeheuersten Erfolg, bloße geistige Forderung bestimmte von vornherein die überlegene Würde und den selbstbewußten Stolz der proletarischen Bewegung. In dem weltgeschichtlichen Klassenkampf des Bürgertums mit der Feudalität war die politisch unterdrückte Klasse nicht nur wirtschaftlich herrschend gewesen, sondern sie war auch im Vollbesitz aller Bildung, in Wissen und geistiger Schulung dem Adel weit überlegen. In der proletarischen Bewegung setzte sich das unvergleichlich gewaltigere Unternehmen durch, begehrte sich durchzusetzen, daß eine Klasse, die vom Besitz und der Bildung ausgesperrt war, die an technischem Wissen und intellektueller Schulung tief unter der beherrschenden Klasse stand, sofort, anscheinend durch die Auf-

stellung der idealen Forderung allein, sich weit über die mit allen Hilfsmitteln ausgerüstete Klasse in der Moralität der geistigen Verfassung erheben sollte. Das hohe Ziel zeugte durch sich selbst erhöhte Wirklichkeit. Die proletarische Bewegung hatte in der Tat seit ihren Anfängen diese Überlegenheit beibehalten, zu der sie ihre ersten Meister aufriefen; wenn nicht in allen Einzelleistungen, so durchaus in ihrer Gesamtstimmung. Die Grundanschauung von dem möglichen Gemeinbesitz der Bildung ist durch die Entwicklung der sozialdemokratischen Kulturarbeit über jeden Zweifel gestellt worden. So sehr immer auch die Verwirklichung hinter der Forderung zurückbleiben möchte, die ideale Richtung des sozialdemokratisch erzogenen Proletariats weist zu jenen Höhen, die ihm am Ausgang gezeigt waren. Die proletarische Presse hat sich bisher all den aufdringlichen Verführungen entzogen, so volkstümlich ordinär wie die Lokal- und Generalanzeiger zu werden. Wo sich das Proletariat als Kunstgemeinde organisiert hat, wie in den freien Volksbühnen einiger Großstädte, da begehrt es ausschließlich die höchsten Schöpfungen der Weltkünstler. Die Arbeiter sind das beste Publikum für ernste Kunst geworden. Wirkliches politisches Interesse findet man außerhalb ganz enger bürgerlicher Zirkel nur im Proletariat; insbesondere ist der gebildete und der ungebildete Mittelstand politisch tot. Umfangreiche wissenschaftliche Werke schwierigen Inhalts werden außer von Professoren nur noch von Arbeitern gekauft und gelesen. Eine politische und soziale Aufklärungsliteratur strengeren Stils ist in Riesenauflagen im Proletariat verbreitet worden. Wenn einmal ein Wahlrecht nach der politischen Bildung abgestuft werden sollte, das Proletariat brauchte um das Bestehen des Examens nicht besorgt zu sein, wie denn klar ist, daß wirkliches politisches Leben überhaupt nur in der Ar-

beiterschaft herrscht. Diese durch schwere Tagesarbeit abgerackerten Proletarier setzen sich abends in ihre Stube und lesen von Anfang bis zum Ende ihre oft schwerflüssige Zeitung, sie gehen in politische Versammlungen und beschäftigen sich in wissenschaftlichen Vorträgen und Diskussionsabenden mit den dunklen Problemen der menschlichen Gesellschaft. Von der Partei und Gewerkschaft ist in der Tat so etwas geschaffen worden, wie eine pädagogische Provinz, in der das Proletariat für seine geschichtliche Mission erzogen wird.

Indessen, in demselben Maße, in dem sich der Kommunismus der Bildung aus eigener Kraft der Masse, der Tendenz nach, siegreich durchringt, um so größer werden doch die Schwierigkeiten des Ausgleichs zwischen den idealen Möglichkeiten und den harten Realitäten. Jeder, dem das Glück beschieden ist, im Proletariat zu wirken, wird Stunden haben, in denen ihn der Zwiespalt niederbeugt. Und um die Depression zu überwinden, muß er immer dann ein wenig in die Öde studentischer und gut bürgerlicher Kreise hinabtauchen, um den ganzen Unterschied proletarischer Regsamkeit und bürgerlicher Stumpfheit tröstlich zu verspüren. Aber gerade weil in der Arbeiterschaft die Möglichkeit zur vollkommenen Kulturentfaltung gegeben ist, darum quält die Einsicht in die scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten, die ihr Schranken setzen.

Die alte Generation der Arbeiterführer gewann die Formen ihrer Weltanschauung, indem sie die großen Ideen und die kühn aufstrebende Logik jener Meister des Sozialismus buchstabierte. Das Material der aktuellen Politik und der Einzelwissenschaften blieb zunächst außerhalb ihres Gesichtsfeldes. Sie gewannen erst den festen Grundriß ihres Geistes, dann wuchsen sie allmählich in der öffentlichen Betätigung selbst in die Wirklichkeit der lebendigen Dinge hin-

ein. Sie füllten die allgemeinen Formen, die sie beherrschten, stofflich aus. Die Entwicklung der einzelnen hielt gleichen Schritt mit dem Aufstieg der allgemeinen Bewegung aus kleinsten einfachsten Anfängen. Ganz anders heute! Indem die heutige Arbeitergeneration in das öffentliche Leben eintritt, flutet über sie eine unübersehbare Menge von Einzelerscheinungen, die schon als bekannt vorausgesetzt werden. Jede Zeitungsnummer redet in Namen, Begriffen, Tatsachen zunächst eine völlig fremde Sprache. Das ganze Leben in seiner unermeßlichen Mannigfaltigkeit richtet sich vor ihrem Geiste auf einmal auf und heischt, von ihr bewältigt zu werden. In karg bemessenen ermüdeten Stunden, mit den primitivsten Hilfsmitteln, ohne vorher irgendwie ausgerüstet zu sein, soll der junge Arbeiter das ganze Chaos der Probleme im ordnenden Bewußtsein einheitlich bewältigen. Die Gefahr liegt nahe, daß er bei allem hingebenden Eifer dem Anprall erliegt und statt der geistigen Durchdringung sich auf eine äußerliche buchstabenmäßige, unsicher tastende und flüchtig gleitende Aneignung beschränkt. Heutige Zeitungen, Versammlungsreden, auch Broschüren und Bücher, selbst Bildungsvorträge einfachster Art setzen doch immer schon ein Maß von Kenntnissen voraus, die der junge Arbeiter nicht besitzt. Oft macht ein einziges Fremdwort, das er wegen Mangels an sprachlicher Vorbildung nicht genau erfassen kann, ihm unendliche Schwierigkeiten, und das halbe ahnende Verständnis gewöhnt ihn daran, in Worten und Vokabeln, statt in Sachbegriffen, frei nachschaffend, zu argumentieren.

Die Volksschule versagt völlig. Sie gibt ihm schlechterdings nichts für das Leben mit. Ich habe oft in meinen Bildungsvorträgen, die ich auch in entlegenen kleinen Orten halte, Gelegenheit, erschreckt zu beobachten, wie wehrlos die Volksschule die Jugend macht, anstatt sie zu rüsten für die künftigen Auf-

gaben eines Staatsbürgers. Die Anfüllung der Gehirne mit kirchlichen und geschichtlichen Legenden ist ein Verbrechen an der Schule und den Menschen, die ihr anvertraut sind. Die wenigen Jahre, die die Proletarierkinder in einiger Freiheit ihrer Ausbildung widmen könnten, werden vergeudet. Es kann gar nicht anders sein; eine Schule, die beabsichtigt, die Heiligkeit des Vergangenen den Seelen einzuprägen, muß künftige Krüppel erziehen. Jede fruchtbare Bildung kann immer nur von einem großen Zukunftsziel ausgehen. Die Volksschule will bewußt von der Kultur absperren, weil sie von einem Staate unterhalten wird, dessen herrschende Klassen fürchten, daß eine zu geistiger Begehrlichkeit erzogene Jugend und ein für die Aufnahme aller Bildung gerüstetes Proletariat nicht mehr geneigt ist, sich den kapitalistisch-feudalen Arbeitsbedingungen zu unterwerfen, unter die die große Masse der heutigen Menschheit gebeugt ist. So wird die spätere Selbsterziehung des Proletariats nicht durch die Schule vorbereitet und ermöglicht, sondern im Gegenteil: die Bildungsarbeit muß erst mit der Forträumung des Schulgestrüpps beginnen. Die Volksschule liefert die Kinder an das Leben aus, ohne wissenschaftliche, künstlerische, politisch-soziale Disposition. Das Lehrziel der heutigen Massenschule ist erreicht, wenn der reifende Mensch in Dunkelheit und Unkenntnis über sich gedrillt ist. Die proletarische Bewegung braucht aber Köpfe, die dem Bürgertum nicht nur gewachsen, sondern überlegen sind.

Wie können die Arbeiterorganisationen mit ihren bescheidenen Mitteln diese Aufgabe lösen? Ein ganzes Heer von Wissenschafts- und Kunstbeamten wird besoldet, nur um ein paar tausend Söhne der besitzenden Klassen für die Regierung und Verwaltung, für den Rechts- und Medizinbetrieb, für die Forschung und die Kunst zu erziehen. Der Staat verfügt über eine zahllose Menge von besoldeten Sachverständigen,

deren ganze Lebensaufgabe darin besteht, irgendein Teilproblem, eine einzelne Frage des politischen und sozialen Lebens zu bearbeiten. Was die gesamte Staatsmacht für eine winzige Minderheit, nicht einmal allzu reichlich, leistet, sollen die Millionen der Besitzlosen aus eigener Kraft sich selber geben. Ist diese Aufgabe einer wissenschaftlichen, künstlerischen, sittlichen und auch körperlichen Gesamterziehung durch sich selbst überhaupt denkbar, geschweige zu lösen? Ohne die stärksten Erzieher, das harte Leben selbst und den aufs höchste gespannten Willen, wäre die Aufgabe freilich eine leere Utopie. So aber hat sie die moderne Arbeiterschaft in der Tat übernommen, und sie ist rüstig an das Werk gegangen, ohne vor den Hindernissen zurückzuschrecken. Sie weiß, daß sie helle Köpfe braucht. Seit dem Mannheimer Parteitag stehen die Bildungsbestrebungen im Vordergrund des Interesses, und wenn vielleicht die Bewegung selbst äußerlich in den letzten Jahren stiller geworden scheint und weniger in die Ohren wirkend, so ist es eben die geräuschlose und tiefe Arbeit scheinbaren Rastens, die unabhängig von allen lauten Erfolgen des politischen Marktes vorwärtsdringt und Zukunft säet.

Unbeachtet blieb dieses stille Erziehungswerk nicht. Mit dem Kriminalblick des Jahrhunderte hindurch geübten Polizeimeisters hat die preußische Staatsgewalt die Massenbildung seit jeher nicht aus den Augen verloren und stetig beobachtet. In dem mit Hilfe eines entarteten Liberalismus geschaffenen Reichsvereinsgesetzes erkennt man deutlich die Spuren der Befürchtungen. Der Ausschluß der jugendlichen Arbeiter unter 18 Jahren von politischen Versammlungen ist gegen die neuen Jugendbildungsbestrebungen der deutschen Arbeiterschaft gerichtet. Längst sind die maßgebenden Kreise auf die Lücke aufmerksam geworden, die zwischen der wahrhaft preußischen Volksschule und dem Eintritt in den nicht minder

wahrhaft preußischen Militärdienst klafft. In dieser Zeit vom 14. bis 18. Lebensjahr rafft sich die stürmisch aufdrängende Kraft die Elemente der künftigen Weltanschauung, die später nicht mehr überwunden wird, wenigstens nicht bei den bereits ins Erwerbsleben gestellten drei Millionen Arbeiter und Arbeiterinnen unter 18 Jahren. Es läßt sich voraussehen, daß die negative Jugendklausel im Reichsvereinsgesetz eine positive Ausfüllung durch irgendeine Form staatlichen obligatorischen Jugendunterrichts finden wird. Daß man zunächst alle möglichen gutgesinnten Jugendvereinigungen gründen wird, um jene Lücke auszufüllen, ist ebenfalls selbstverständlich.

Außerhalb solcher besonderen staatlichen Schwierigkeiten aber ist die ganze deutsche Entwicklung ein schweres Hemmnis für die Durchdringung der gesamten Nation mit dem Kulturbewußtsein, das die geistige und materielle Arbeit der Jahrtausende erobert hat. Kein zivilisierter Staat ist so sehr vom Kommunismus der Bildung, dieser Voraussetzung jeder wirklichen Nation, entfernt, als gerade Deutschland. Die Spannung zwischen der Welt der bürgerlichen Bildung und dem Reich der handarbeitenden Masse hat nicht nachgelassen, sondern zugenommen. In Preußen gibt es nur ganz selten einen Aufstieg aus den Massen zu den Stellen höherer Ausbildung. Der eine Student der Juristerei proletarischer Herkunft, der bestenfalls im Durchschnitt jedes Jahr auf preußischen Universitäten angetroffen wird, ist typisch für die antidemokratische Richtung der deutschen Gesellschaft. Niemals hat die deutsche Literatur Männer hervorgebracht, die so in das unmittelbare staatlich-gesellschaftliche Leben und in alle Breiten und Tiefen des Volkes gewirkt haben, wie die Heroen in anderen Kulturen. Wie eingesperrt in enge Zirkel ist schließlich ein Lessing oder ein Schiller (die übrigens durch den Zwang der Rechtsordnung apolitisch sein mußten)

gegen die weltbewegenden Voltaire oder Rousseau. Wo haben wir heute in Deutschland einen Zola oder Anatole France, einen Edmondo de Amicis oder Björnson, einen Tolstoi oder Gorki, einen Ruskin oder Crane! Wo ist bei uns die University extension, die in den angelsächsischen Kulturen blüht, wo die Studenten, die ihr höheres Wissen dermaßen in den Dienst des allgemeinen Unterrichts stellen? Steigt einmal ein Professor zu den Massen bei uns herab, so will er bekehren. Daher das tiefe Mißtrauen gegen alle Volksbeglückerbestrebungen von oben, das in der deutschen Arbeiterschaft häufig herrscht.

Diese nationale Zerreißung wirkt zunächst ungünstig auf die Intellektuellen selbst. Wissenschaft und Kunst werden exklusiv, verschwenden ihre Kraft in den geistig minder begehrlichen privilegierten Klassen und werden schließlich in ihrem innersten Wesen deformiert, indem sie sich einerseits den Weisungen der Staatsgewalt und dem Geschmack des kaufkräftigen Publikums anpassen, sodann aber, ihre innere Unfruchtbarkeit für eine wahrhaft nationale Bildung empfindend, sich in spezialistischen Dünkel verlieren. Losgelöst von dem Mutterboden des Volkstums werden ihre Träger ein Erzeugnis der Familieninzucht und erreichen so auch an persönlicher Fähigkeit bei weitem nicht das mögliche Maß.

In der Rückwirkung auf die Masse der geistig Entbehrenden und Begehrlichen äußert sich diese beklagenswerte Trennung der Intellektuellen von der aufsteigenden Klasse darin, daß es nun auch im deutschen Proletariat an erziehenden Kräften mangelt. Es schwillt zwar das geistige Proletariat an, aber diese Kraft liegt brach, verkümmert und wird nicht nutzbar gemacht für die Kulturbewegung des Proletariats. In den großen Industriezentren kann für die geistigen Bedürfnisse der Arbeiterschaft noch allenfalls gesorgt werden. Sowie man aber von der Heerstraße abbiegt,

trifft man überall in Deutschland jene Arbeiterorganisationen, die sich mit unsäglich rührendem Eifer wissenschaftlich und künstlerisch zu bilden suchen und die doch aus der Wirrnis nicht herauskommen, weil es ihnen an jeder Anregung durch eine berufsmäßig geschulte Kraft fehlt. Die große Gemeinde der Freien Volksbühne in Berlin hat wohl die Mittel, die Arbeiterschaft zum Genusse der neunten Symphonie zu sammeln. In Berlin ist eine Arbeiterbildungsschule möglich, gedeihen gewerkschaftliche Fortbildungskurse, ist sogar eine Arbeiterakademie gegründet worden. Ähnliche Bestrebungen sind noch in einigen anderen großen Städten erfolgreich. Aber wer in die Provinz hinausgeht, der hat etwa Gelegenheit einer Märzfeier beizuwohnen, zu der die strebende Arbeiterschaft des Ortes mit großen Opfern — schon die Ersetzung der Kosten der Eisenbahnfahrt verschlingt die mühseligen Beiträge von Monaten — zwar einen bekannteren Festredner aus der Ferne sich hat kommen lassen, wo dann aber eine elende Dorfkapelle zu Ehren der Märzgefallenen den Walzer aus der Lustigen Witwe kratzt und ein erbarmungswürdiger Gesangschor in dem Mindestmaße von Zeit das Höchstmaß von falschen und unreinen Tönen erzielt. Diese Erscheinung verdient keinen Spott, sondern sie enthält die tiefe Tragik der besten Elemente der Nation, die nicht nur ausgeschlossen sind von den materiellen Gütern des Lebens, sondern deren heißer Drang nach geistigem Brot nur mit Steinen befriedigt werden kann. Hier entblößt sich aber auch die schwerste Schuld der deutschen Intellektuellen. In allen Zentren lungern müßig und verdrossen junge Gelehrte, Künstler, Dichter, Maler und Musiker, die ihr Los beklagen, weil sie ins Leere arbeiten. Sie darben materiell und seelisch, da sie im Grunde keine Mission haben. Die Arbeiterschaft aber wendet verhältnismäßig hohe Beträge von ihren niedrigen Löhnen an, um sich die

Möglichkeit wissenschaftlicher und künstlerischer Erziehung zu leisten. Die Nachfrage nach Kräften ist groß, das Angebot gering und oft von minderem Wert. Ist ein Ausgleich möglich, wird irgendwo ein Weg sichtbar, der in Deutschland die Intellektuellen der großen nationalen Bildungsaufgabe dienstbar machen könnte?

Es ist wenig Hoffnung. Jene jungen Leute besserer wissenschaftlicher Ausbildung und künstlerischen Talents müßten vor allem sich daran gewöhnen, ohne all die Eitelkeit und den Plunder eines höheren Menschentums als schlichte Arbeiter unter die Arbeiter zu gehen, ohne irgendeinen anderen Ehrgeiz, als von ihren Kräften aus reinem Willen der Allgemeinheit zu leisten, was sie vermögen. Dennoch scheint es mir nicht ganz ausgeschlossen, daß sich allmählich in den wissenschaftlichen und künstlerischen Bezirken Produzentenorganisationen bilden, für die die Arbeiter dann die Konsumgenossenschaften bilden. Insbesondere ließe sich auf künstlerischem Gebiete eine derartige Organisation schaffen. Eine Gruppe von jungen ehrlich strebenden und leistungsfähigen Künstlern aller Art, die der Arbeiterschaft für all ihre festlichen Veranstaltungen zur Verfügung stände, könnte auch wirtschaftlich ihr Fortkommen als Berater und Mitwirkende der Arbeiterbestrebungen finden. Auf dem künstlerischen Felde wäre das Mißtrauen leichter zu überwinden, als auf dem wissenschaftlicher Aufklärung. Aber auch hier ist eine Annäherung zwischen den Lagern, ein ehrliches Verhältnis gegenseitigen Vertrauens und gegenseitiger Bildung, ein immer dringender werdendes Bedürfnis.

Der Kommunismus der Bildung ist nicht zum wenigsten eine Lebensbedingung der berufsmäßigen Bildner. Das Wesen der Bildung selbst steigt mit ihrer Verallgemeinerung. Sie wird Natur, indem sie Kultur der Gesamtheit durchführt; und vor allem würde die Sozialisierung der Bildung jenen geschichtlichen Fluch

von der deutschen Kultur nehmen, der die geistige Trainierung in Gegensatz zur Erziehung des Willens geleitet hat. Alle Bildung ist letzten Endes Strategie des Willens. Das Elend der deutschen Politik, die Ausschaltung der Nation von der Leitung seines eigenen Schicksals, die politische Farblosigkeit und Unreife der deutschen Nation, die kleinbürgerliche Unentschlossenheit und Charakterschwäche eines Volkes, das sich niemals die demokratische Selbstbestimmung erobert hat, beruht in der Wurzel auf der Zerklüftung der allgemeinen Bildung, die nicht nur die Menschen auseinandergerissen hat, sondern auch den Intellekt und den Willen, die Idee von der Tat. Erst der Kommunismus der Bildung wird aus der bloßen, sich selbst genügenden Literatur eine Kultur des Handelns gestalten.

[Mai 1908.]

Anmerkung 1918. Hier wurden vor einem Jahrzehnt Entwickelungen angedeutet, die sich heute unter dem Modewort vom tätigen Geist — in aristokratistelnder Benommenheit — literarisch aufdrängen. Die organisierte Bildungsarbeit im deutschen Proletariat wuchs immer mehr in die Breite; auf dem Nürnberger Parteitag 1918 erregte ich als ihr ketzerischer Kritiker den übereinstimmenden Unmut der Delegierten. Ich schlug neue Wege vor, die aber auch — dort wo sie versucht wurden — nicht zum Ziele führten. Das Grundübel steckte in der verdorrten Seele der Organisation. In den letzten Jahren vor dem Kriege entstand — in merkwürdiger Übereinstimmung mit den stürmischen Emanzipationsregungen der bürgerlichen Jugend — auch in der proletarischen Jugend eine neue Geistigkeit, die auf individuelle Willensbildung gerichtet war; das war die verheißungsvolle Bewegung der „Achtzehnjährigen", die aber von den alten Routiniers der Partei und Gewerkschaften mit wachsendem Mißtrauen beobachtet und in ihrer Freiheit mehr und mehr von den Aufsichtsinstanzen beengt wurden. Der Krieg hat diese jungen Arbeiter fortgeschleppt und die gleichgesinnten Mädchen Granaten drehen lassen.

Religion des Sozialismus.

Eines Sonntags im Herbst 1908 sollte ich in einer Volksversammlung zu Abenberg sprechen, einem abseits gelegenen fränkischen Städtchen, zu den sieben Orten gehörig, die sich um den Ruhm streiten, die allein echte Stammburg der Hohenzollern zu bergen. Es ist eine katholische Enklave; die fleißigen und still versonnenen Frauen mühen sich in der überlieferten Heimkunst der Silberspitzenklöppelei. Es war die erste sozialdemokratische Versammlung im Ort. Ich durfte also nichts voraussetzen und mußte unmittelbar den Zugang zu den unverbildet empfänglichen Gemütern finden. Ich hatte angekündigt, daß ich über „Religion des Sozialismus" sprechen wollte. Aber schon die Überschrift hatte man nicht verstanden und geglaubt, ich würde über „Religion und Sozialismus" reden, über die berühmte Privatsache und dergleichen. Ich hatte mir zuvor vergebens überlegt, wie ich das gewählte Thema ausführen könnte. Noch als ich im Versammlungssaal stand, und der Vorsitzende sich anschickte, mir das Wort zu geben, hatte ich keinen Plan, nicht einmal den Anfang. Mich bedrückte die Fremdheit dieser Hörer. Da, im letzten Augenblick, als ich die andächtig sitzenden Menschen vor mir sah, flogen mir die Gedanken und Worte zu, und ich improvisierte die Ausführungen, die ich hier in einer Jahre später durch den Druck verbreiteten Skizze wiedergebe.

Der Vortrag hatte Folgen. Der Pfarrer des Ortes, der zur Versammlung eingeladen, aber nicht erschienen war, predigte vorher und nach-

her fanatisch in der Kirche gegen mich. Da er nicht wußte, was ich gesagt, und auch meinte, ich hätte über die Stellung der Sozialdemokratie zu Religion und Kirche gesprochen, holte er gegen mich vor, was er in den München-Gladbacher Agitationsheften gefunden haben mochte. Seine Gemeinde, soweit sie mich gehört hatte, wurde durch die fortgesetzten Angriffe des Geistlichen gegen mich, aufgebracht, weil man erkannte, daß er gegen eine von mir gar nicht gehaltene Rede schimpfend loszog. Und als der Pfarrer schließlich sogar bei einem Begräbnis (eines meiner Hörer) gegen mich predigte, um angesichts des Todes und der ewigen Verdammnis vor dem Verführer zu warnen, kam es zur offenen Empörung der Gläubigen gegen ihren Hirten, die, wenn ich mich recht entsinne, damit endigte, daß man es für geraten hielt, den Heißsporn an einen anderen Ort zu versetzen.

Es gibt Hunderte von Religionen auf der Erde, verschieden in ihren Vorstellungen und Lehren, in ihren Organisationsformen und ihrem Verhältnis zu den staatlichen und gesellschaftlichen Verfassungen. Aber eines ist allen Religionen gemeinsam: ihre letzten Ursprünge verlieren sich im Dunkel der Vorzeit, und auch die Formen, in denen sie sich heute noch betätigen, sind vor vielen Jahrhunderten gebildet worden. Die jüngste unter den großen Weltreligionen, der Islam, ist fast dreizehn Jahrhunderte alt. Seitdem sind wohl neuere Sekten entstanden, auch konfessionelle Abspaltungen, aber eine wirkliche neue, machtübende Religion ist nicht mehr erwachsen. Es scheint mithin, als ob die Menschen und Völker der neuen Zeit die Kraft verloren hätten, aus ihren eigenen gegenwärtigen Lebensbedingungen heraus eine Religion zu gestalten, gleichwie die Baumeister der Gegenwart nicht mehr vermögen, jene Wunderwerke religiöser Kulte zu schaffen, die im Mittelalter errichtet worden sind.

Wie seltsam, daß die heutige Menschheit ihre religiösen Bedürfnisse in geistigen Gebilden befriedigt, die in anderen Ländern, anderen Völkern, anderen Sprachen und von Grund aus anderen politischen, sozialen und kulturellen Verhältnissen sich entfaltet haben! Die Religion verheißt uns, die schwersten Fragen unseres Daseins zu beantworten, unsere tiefsten Sehnsüchte zu befriedigen; die Fragen und die Sehnsüchte wurzeln in unserm heutigen Leben, drängen aus den Zuständen, Gärungen, Nöten unserer heutigen Zeit, aber die Antworten suchen wir in der Weisheit fremder verschollener Jahrtausende, und wir stillen unsern Durst in den Zisternen, die in der Morgendämmerung der Geschichte befruchtender Regen gefüllt hat.

Liegt hier nicht ein unlösliches Geheimnis verborgen? Heißt es nicht in Wahrheit, daß unsere religiösen Triebkräfte erloschen sind, wenn wir uns begnügen mit der Überlieferung von Religionen, die die Völker überwundener Kulturen sich gebildet haben, anstatt daß wir selbst, gleich unseren Vorfahren, die Fähigkeit betätigen, unser Leben von heute in religiöser Einheit zu beseelen?

Dieser Widerspruch wird um so schroffer, wenn wir das Wesen aller alten Religionen uns vergegenwärtigen. In allen alten Religionen, die heute noch herrschen, spiegeln sich deutlich die sozialen und politischen Verhältnisse, die natürlichen und geistigen Lebensbedingungen ihrer Entstehungszeit. Sehen wir von allen einzelnen Religionen ab, so erkennen wir insgemein, daß sämtliche alten Religionen aus dreifacher Wurzel erwachsen sind: aus der Ohnmacht des Menschen vor der Natur, aus der Wehrlosigkeit des einzelnen gegen die gesellschaftliche Ordnung, in die er hineingeboren worden ist, aus der Furcht der Sterblichen vor dem Tode.

In seiner Religion setzt sich der Mensch der Vergangenheit zunächst mit den ihn bestimmenden Naturgewalten auseinander. Die Menschen jener Vergangenheit haben keinerlei Naturerkenntnis. Alles ist ihnen wunderbar, rätselhaft, schrecklich. Weil sie die Natur nicht kennen, beherrschen sie sie nicht, und weil sie die Naturkräfte nicht beherrschen, fürchten sie sich vor ihnen. Dem Gewohnten lernen sie schließlich vertrauen, aber jede Unregelmäßigkeit muß ihnen unheimlich, grauenverkündend erscheinen. Religionsforscher haben darauf hingewiesen, wie sehr die Gottesvorstellung des Judentums, aus dem das Christentum entstanden ist, noch durch die ursprüngliche Heimat der Israeliten bestimmt sind, am Fuße eines Vulkans, der in friedlichen Zeiten die Weinberge und Saaten fröhlich gedeihen läßt, aber im Zorn alles Leben ringsum in Glut und Asche zerstört. Der Mensch jener Zeiten freut sich der lebenspendenden Sonne, die vom blauen Himmel herunterstrahlt. Plötzlich ballen sich schwarze Wolken zusammen, ein wirbelnder Sturm bricht wie aus einem unbekannten Lande heulend hervor, ein furchtbares Krachen dröhnt aus dem eben noch so stillen Himmel, und feurige Schlangen laufen zischend über die aufgeregte Welt. Und plötzlich schnellt eine dieser Schlangen herab. Die Hütte, die eben noch gegen die strömenden Himmelsfluten Obdach gewährte, geht in Flammen auf, und Menschen und Tiere, die atmenden, sind auf einmal aus dem Leben geschleudert — Leichname. Wie soll sich dieser Mensch das schreckliche Schauspiel deuten, er weiß nicht, was ein Gewitter ist. Aber sein Denken sucht nach einem Grund der Zerstörung, und so entsteht die Vorstellung von dem strafenden Gott, der ihm ob seiner Sünden zürnt. Zerknirscht betet er und opfert er, um den Zorn des Gewaltigen zu beschwichtigen. Und siehe da, der Himmel heitert sich auf und über dem ganzen Gewölbe spannt sich ein wunderherr-

liches Farbenspiel, wie ein Zeichen der Erhörung, eine Brücke der Versöhnung. Die Menschheit von heute weiß, was ein Gewitter ist, sie weiß, wie ein Regenbogen entsteht. In jedem naturwissenschaftlichen Laboratorium lassen sich ähnliche Erscheinungen wie Gewitter und Regenbogen künstlich herstellen. Noch mehr, auch die himmlischen Gewitter können wir Menschen zähmen, wie ein Haustier, und wenn noch so sehr der große Geist im Himmel uns zürnen mag, er hat keine Macht mehr über uns, wir bändigen seine Blitze, daß sie keinen Schaden anzurichten vermögen. Wir brauchen bloß auf das Dach einen kupfernen Stab mit einer vergoldeten Spitze zu setzen und kein Gewitter kann uns etwas anhaben. Der Blitzableiter ist stärker als alles Zürnen der Natur. In den Dörfern läutet man wohl auch heute noch die Glocken, wenn ein Gewitter heranzieht, aber die Kirche selbst vertraut man doch nicht dem Schutz des Glockenläutens an, sondern ganz oben findet sich auf dem Turm, vorsichtshalber, ein Blitzableiter.

Wenn den Menschen der Vergangenheit nächtlich unter den vertrauten Sternbildern plötzlich ein blutroter, langgeschwänzter Fremdling erschien, so war für sie das Vertrauen in die gewohnte Ordnung der Natur auf einmal erschüttert. Woher die düstere Erscheinung? Ein Vorzeichen, eine Zuchtrute, die Ankündigung furchtbarer Strafen für die sündige Menschheit. Heute überrascht uns kein Komet. Der Astronom hat seine Schleichwege aufgespürt, und er berechnet seinen Lauf. Und er prophezeit: dieser Komet wird im Jahre 2786 am 12. Juli 1 Uhr 38 Minuten 22 1/2 Sekunde nachmittags wieder zum Vorschein kommen, und er ist sicher, daß der Gast sich pünktlich einstellen wird. Jeder Zeitungsleser weiß heute schon Monate voraus, wann ein Komet erscheinen wird. Es gibt keine Überraschung, also auch kein Erschrecken. Wir ängstigen uns auch nicht, wenn die Sonne sich

plötzlich beschattet; wir glauben nicht, daß dann ein böser Geist die Sonne verschlingt, denn jeder Schulbube weiß, welch harmlose Erscheinung eine Sonnenfinsternis ist. Meer und Hochgebirg sind keine Schrecken mehr für uns; denn wir beherrschen mit unsern Schiffen die furchtbarsten Stürme und unsere Eisenbahnen klettern zu den höchsten Gipfeln empor. Dieselbe Kraft, die das Gewitter unsern Vorfahren so schrecklich machte, heute in den Dienst menschlicher Arbeit gestellt, ermöglicht uns, über Hunderte von Meilen hinweg zu schreiben, zu sprechen, zu hören, Wasserfälle, Ströme zu verwandeln in Licht und Kraft, die unsere Nächte taghell machen und unsere Maschinen treiben, daß wir heute in einem Tage mehr Güter zu erzeugen vermögen als die frühere Menschheit in einem Jahrhundert. Selbst Ausbrüche von Vulkanen, die auch heute noch Tausende und Hunderttausende von Opfern in wenigen Sekunden zu mähen vermögen, betrachten wir nicht mehr als Strafen für menschliche Versündigung. Wir kennen die natürlichen Ursachen der Erdbeben, und die heutige Menschheit antwortet auf solche furchtbaren Katastrophen nicht mit brünstiger Verzweiflung, sondern sie ruft die Solidarität der Menschheit an, um Hilfe zu spenden, und sie stellt dem Ingenieur die Aufgabe, erdbebensichere Häuser zu konstruieren, damit die stürzenden Trümmer nicht Leben erschlagen.

So hat sich unser Verhältnis zu den Naturgewalten von Grund aus umgeändert. Keine Spur mehr der Anschauung ist uns geblieben, die in jenen alten Religionen die Vorstellungen der Angst und Verzweiflung geformt hat. Wir fürchten die Natur nicht mehr, wir durchdringen ihre Wunder, ihre Kräfte sind der Grundquell all unserer heutigen Kultur. Wir lieben die Natur, wo sie groß und erhaben ist, das stürmische Meer, der einsame Gletscher erfüllt uns mit Andacht und stolzer Verehrung, seit sie wegsam für uns ge-

worden. Wir glauben an die Natur, weil wir sie kennen, wir preisen ihre Kräfte, und wir wissen keine höhere Aufgabe, als ihre Geheimnisse immer tiefer zu ergründen, und die unbeirrbaren Gesetze ihres Wesens der menschlichen Freiheit dienstbar zu machen. Dieses triumphierende Gefühl ist die Religion der heutigen Menschheit, und so erkennen wir, daß sich in Wirklichkeit doch über allen alten Religionen eine neue mächtige Religion gestaltet, die unser heutiges Leben auf der ganzen Erde beherrscht: die Religion des Sozialismus, der aus der Entfaltung der Naturkräfte seine neue herrlich aufsteigende Zuversicht gewinnt.

Wie der Mensch der Vergangenheit das Verhältnis seiner Ohnmacht zur Natur in düsteren religiösen Schreckvorstellungen umdeutet, so gibt ihm seine Religion auch die Auskunft über die furchtbaren Ängste seines politisch-gesellschaftlichen Daseins. Diese Religionen sind entstanden und entfaltet in einer Zeit, da die große Masse der Menschheit aus Sklaven bestand, das heißt aus Rechtlosen, aus Sachen, mit denen ihre Herren und Peiniger treiben durften was sie wollten. Dieses Dasein war für die große Masse in der Tat ein Jammertal, aus dem es kein Entrinnen gab. Man hätte ohne die Religion schließlich am Leben verzweifeln müssen. Warum sind wir arm und jener reich? Warum müssen wir alle Unbill dulden und jene dürfen uns quälen, ausbeuten, töten, ganz nach Willkür? Dieser Wahnsinn der menschlichen Verhältnisse läßt sich nicht lösen. Vielleicht erheben sich einmal die Sklaven in auflodernder Wut gegen ihre Herren. Aber die Gewalt schlägt sie nieder und es wird schlimmer denn zuvor. Die große Masse der Menschen ist ohnmächtig gegen die Gesellschaftsordnung, in der zu leben sie schuldlos verurteilt worden sind. Aber die menschliche Vernunft empört sich gegen dies unerträgliche Schicksal; und weil die Körper sich nicht zu wehren vermögen, so suchen die Seelen

eine Zuflucht. Das kann doch unmöglich der Zweck des menschlichen Daseins sein, so jammervoll dahinzugehen, die Herzen voll von Sehnsucht nach Glück und Freude und immer nur gemarterte, mißhandelte hungernde und frierende Lasttiere der Arbeit! Aus diesem Zwiespalt vernünftigen Denkens und sinnlos grausamer gesellschaftlicher Zustände entsteht der Flucht- und Zufluchtsgedanke des Jenseits: wenn dann in diesem Leben es keine Erlösung gibt, so muß nach dem Tode dennoch das wahre Leben der Gerechtigkeit und Freiheit beginnen! Das war der notwendige Trostgedanke, der die Menschen vor dem Zusammenbruch rettete, und das war die große niemals verächtlich zu wertende Leistung des Christentums, daß es die Sklaven lehrte, das Leben zu ertragen. Wir wissen wohl, wie schmählich später die weltlich-politische Organisation der Kirche diesen frommen, heiligen und heilenden Trostgedanken mißbraucht hat, indem sie ihn umkehrte und zu einem Werkzeug der Unterdrückung fälschte. Der Skave erträumte den Himmel, weil er im Diesseits ohnmächtig war, sein furchtbares Dasein zu erlösen. Daraus fälschte man die Lehre, weil der Sklave des Himmels gewiß sein muß, soll er sich hienieden in alle Gewalt seiner Peiniger geduldig fügen. Dennoch, jener Gedanke der Erlösung war in seinem Ursprung selbst Erlösung. Man begreift nun auch, wie die alten Religionen die Jahrhunderte überdauern konnten, denn die soziale Ohnmacht der beherrschten Klassen wie des einzelnen gegenüber der bestehenden Rechtsordnung dauerte bis in die neueste Zeit unverändert, ungemildert. Der leibeigene Bauer, der bis an die Schwelle der Gegenwart die Masse des unterdrückten Volkes darstellte, ist in Deutschland erst im neunzehnten Jahrhundert, in Bayern erst durch die Revolution von 1848 befreit worden. Das Industrieproletariat aber, das seitdem entstanden ist, hat trotz aller seiner sozialen Unter-

drückung und Ausraubung doch als Erbteil der großen Menschheitskämpfe wenigstens das Recht der freien Geburt, der Selbstbestimmung erhalten. Der geburtsfreie Proletarier weiß, daß er nicht das wehrlose Opfer einer durch alle Ewigkeit dauernden unentrinnbaren Gesellschaftsordnung ist, sondern er hat erkannt, daß alle menschlichen Ordnungen Menschenwerk und deshalb vergänglich sind. Diese Einsicht gewann er, weil er ja selbst mitwirkte an der Gestaltung der Rechtsverhältnisse.

Nur ein paar Jahrzehnte zurück und es gibt keine politische Betätigung der Masse: kein Wahlrecht, kein Parlament, keine freie Presse, kein Vereinsrecht. Was heute dem Proletariat das mächtigste Werkzeug der Notwehr gegen den Kapitalismus geworden ist, das Koalitionsrecht, war noch in einer nahen Vergangenheit Verbrechen der Meuterei, des Aufruhrs, des Hochverrats; wer sich mit seinen Arbeitsgefährten zur gemeinsamen Selbsthilfe zusammenfand oder gar durch Arbeitseinstellung bessere Lebensbedingungen zu erzwingen versuchte, hatte die schwersten Strafen verwirkt, Peitsche, Folter, Zuchthaus, Schafott.

Jetzt aber ist die Menschheit mündig geworden. Sie hat die Ohnmacht in der Erduldung überkommener politischer und sozialer Verhältnisse überwunden. Wie immer noch unsere Rechte und Freiheiten verkümmert sind, wie immer noch die rohe Gewalt des Staates wie einzelner bevorrechteter Personen die freie Selbstbestimmung der Masse zu lähmen bemüht ist, und aus aufrechten, ihrer Würde und ihrer Aufgaben bewußten Menschen zitternde Untertanen zu demütigen versucht, — wir wissen heute dennoch, daß wir stark genug geworden sind, den Anteil an den Gütern des Lebens, die Rechte und Freiheiten zu besitzen, die wir entschlossen sind uns zu erringen. Wir sind nicht mehr ohnmächtig, wir haben im Gegenteil alle Macht, wenn wir nur wollen, wenn wir durch gemeinschaft-

liches entschlossenes, ehern zusammenhaltendes Handeln die politischen und sozialen Zustände herbeizuführen bereit sind, die unsere Menschenvernunft uns klar und hell zeigt: Brot, Freiheit, Glück für alle, ohne Unterschied auf dieser Erde, in diesem Leben!

Haben wir so Macht über unser eigenes Schicksal gewonnen, so beflügelt unseren Willen der junge Glaube zur Tat, daß die Menschheit zu erreichen vermag, was uns als Ziel ihres Strebens vorschwebt. Dieser Glaube an die Zukunft ist unsere Religion, die hell, tapfer, freudig dem Leben zugewandt ist und das Leben aller zur reichsten Blüte zu entwickeln strebt. Die Religion des Sozialismus in ihrem Kraftgefühl und ihrer Daseinsbejahung hat die Verzweiflung des Jammertals, die Hoffnungslosigkeit des irdischen Geschicks für immer überwunden.

Aber wenn auch, wie jeder uns zugeben wird, in der Tat diese Religion des Sozialismus für die Rätsel unseres heutigen Daseins die rechte lösende Antwort findet, haben wir dann, so wird man fragen, wirklich den ganzen Sinn des Lebens erfaßt, für vernünftige Menschenzwecke wertvoll gedeutet? Bleibt nicht gerade dann, wenn es uns gelingt, das Dasein der ganzen Menschheit zu all seiner möglichen und denkbaren Herrlichkeit zu entfalten, mit verschärfter Bitternis die quälende Tatsache bestehen, daß dennoch all diese Herrlichkeit für die Menschen endigen muß — im Tode. Der natürliche Lebenstrieb jeder Kreatur hat sich in lähmende Todesangst verwandelt. Nicht immer haben die Völker den Tod gefürchtet. Aber besonders seit dem Mittelalter ist es wie eine Geisteskrankheit über die Menschheit gekommen, daß sie sich in schrecklichen Zuckungen vor nichts mehr fürchteten als vor dem Ende. Und keine schwerere Schuld hat kirchliche Machtbegierde auf sich geladen als die Ausbeutung der Todesangst, die Marterung der Gewissen. Dadurch erst sind die Menschen auch see-

lisch zu Sklaven geworden. Wir haben es nie begriffen, wie einzelne Menschen von Fleisch und Blut, wie wir alle, es vor ihrem Gewissen verantworten konnten, arme gequälte Kreaturen, die schon auf Erden die Hölle hatten, nun noch mit der gesteigerten Hölle nach dem Tode zu ängstigen.

Was wollen wir Menschen denn im tiefsten Grunde? Wollen wir ewig leben? Ewig leben können, heißt soviel wie ewig leben müssen. Das aber wäre der Tod, die wahre Hölle alles Lebens. Wenn wir Menschen gezwungen wären, niemals wieder, wie wir ins Leben kamen, so auch aus dem Leben gehen zu können, der Lebenszwang wäre das Unerträgliche, das unser Dasein vom ersten Tage an vergiften müßte. Nein, es ist gnädig von der Natur eingerichtet, daß das Leben des einzelnen, wenn es ein Weilchen sich geregt hat, auch wieder in stillem Frieden zu erlöschen vermag.

Verhängnisvoll ist diese Geisteskrankheit für die Entwicklung der Menschheit geworden. Denn indem wir entsetzt und verängstet auf den natürlichen Tod starrten, vergaßen wir den Kampf gegen den künstlichen Tod, der vor der Zeit die Menschen zerstört, diesen Tod, der der Fluch der Menschengeschichte geworden ist, und den wir, wenn nicht fürchten, so doch hassen und bis zur Ausrottung verfolgen müssen. Herrlich ist es, nach getaner Lebensarbeit, nach Erschöpfung der Glücksspenden des Daseins, wieder davonzugehen. Aber es gibt keine entsetzlichere Vorstellung, als denken zu müssen, daß in Wahrheit nur wenige Menschen ihr Leben leben können. Unübersehbar die Opfer der Schlachtfelder, auf denen in den Jahrhunderten die Jugend verfaulen mußte. Unübersehbar die Zahl der Opfer, denen durch Hunger, Überarbeit, gesundheitsgefährliche Arbeitsverhältnisse das Leben künstlich verkürzt, verkümmert, verkrüppelt worden ist. Und gibt es einen gräßlicheren Gedanken als diese Massenerscheinung,

daß Millionen von armen kleinen Menschenkindern, wenn sie kaum das Licht der Sonne erblickt und damit das Recht gewonnen und die Sehnsucht dunkel empfunden haben, daß auch sie nun teilhaben werden an den Strahlen des Lebens, sofort wieder nach wenigen Tagen und Monaten, düsteren Vorwurf in den erlöschenden Augen, sterben müssen, nur weil die Mütter unter der Ungunst ihrer Daseinsverhältnisse nicht genügend an gesunder Nahrung für sie besaßen, weil sie in den engen Wohnhöhlen tödliches Gift einatmen. Diesem künstlichen Tod gilt der Kampf der Sozialisten, und unser religiöser Glaube ist es, daß wir einst eine Menschenordnung erreichen werden, in der jeder, der geboren ist, keine Stunde vor dem natürlichen Ende, vor der erlösenden Ruhe vernichtet wird.

In diesem tätigen Glauben wird das Bedürfnis nach Unsterblichkeit in all seiner sehnsüchtigen Tiefe ganz erfüllt. Der einzelne Mensch stirbt, aber die Menschheit lebt. Und daß das Leben dieser Menschheit sich immer reicher und größer gestalte, das ist der Inbegriff unseres Ringens und Kämpfens. In der Gemeinschaft, der Solidarität der Menschheit wird der Unsterblichkeitsglaube Wahrheit und Wirklichkeit. Was jeder Gutes tut im Dienste der Menschheit, und sei es die bescheidenste Leistung des namenlosen, ärmsten Mannes im fernsten einsamsten Dorfe, das kann niemals untergehen, darin verbürgt sich seine persönliche Unsterblichkeit, das ist die Aussaat seiner unsterblichen Seele in alle Ewigkeit. Zu diesem schöpferischen Unsterblichkeitsglauben steigt die Religion des Sozialismus gipfelan.

Sieben Briefe. An eine Freundin.

I.

Natur und Kultur.

... Wie ich von Dir Abschied nahm, war es das letzte Mal, daß ich einem Menschen die Hand drückte, in dem Begehren, sie fest zu halten. Nun bin ich alt geworden, und es ist vergeblich, noch Krieg gegen das Alter zu führen. Ich schließe meinen Frieden mit dem ergrauenden Haar. Es ist das sicherste Zeichen, daß mein Leben zum Abend hinabrinnt, daß ich aufgehört habe, mich nach irgendeinem bestimmten Menschen zu sehnen. Nur nach der Menschheit drängt sich mein Sinn, nur in ihrer Idee erfüllt sie mein Gemüt mit Wärme und Licht. Wenn man leiblich abstirbt, erwacht ganz, mit allmächtigem und ausschließendem Zwang die große Sache und heischt Hingabe bis zum letzten Blutstropfen; wenn man nicht einen Menschen mehr zu lieben vermag, beginnt man die Milliarden des ganzen Menschengeschlechts zu lieben, die vor uns waren, mit uns wandeln und nach uns zur Sonne schauen werden.

Und dennoch! Ist es ein Rest noch von unüberwindlicher Jugend? In dem Augenblick, wo ich wußte, daß ich von allem Persönlichen mich für immer trennte, erwachte in mir die drängende Lust, geistig mit Dir zu wandern, die ich niemals wiedersehen werde; tief aus dem Herzen mit Dir zu reden, deren Stimme ich nicht mehr hören werde; endlich Dich mir zu erringen, die Du ein Weilchen mein zu sein schienest, und mir doch nie gehört hast. Jetzt, wo alles Sterbliche zwischen uns zerronnen ist, will ich zu Dir

reden, wie in eine weit verlorene Ferne, die ich zu mir locken will. Ich will Dich zu mir bekehren, jetzt, da es zu spät ist, ein rechter altmodischer Schwärmer, der die Heimat seines Gefühlslebens in einer längst verschollenen Zeit hat, während er äußerlich hart und nüchtern und klügelnd auf dieser Erde kämpft, die das Fühlen verlernt hat. Ich baue Dir meine Welt auf, Dir ganz allein, wie einem einsamen verstoßenen Kinde zu Weihnacht, die ein Wunder ihm bescherte. Ich muß endlich einmal reden wie ein Mensch, der sich selbst zu bekennen wagt, mit all seiner Wärme, seiner Begeisterung, seiner Empfindsamkeit und der ganzen Trauer seiner unbefriedigten, friedlosen Ungeduld.

Gelingt es, einen guten Menschen für eine Sache zu bekehren, dann ist der Sieg dieser Sache gewiß.

So laß uns also gemeinsam wandern. Sei willig dem alten Schulmeister mit dem spottenden Verstand und dem törichten Herzen, das nicht zu entsagen lernt . . .

*

Ist es nicht seltsam, daß ich in all den Jahren, da wir beieinander lebten, im Grunde niemals mit Dir von den Dingen gesprochen habe, die mich bewegten? Ich gab Dir wohl einmal ein Buch mit einer scheuen, fast stummen Widmung. Ich lockte Dich wohl auch ein paarmal in eine Versammlung, in der ich sprach. Du lasest die Bücher und sprachst nicht darüber. Du hörtest die Reden und schwiegst bewegt. Ich wußte nie recht, wie tief das alles in Deine Seele drang. Aber vielleicht ist es immer so, daß man gerade zu dem Nächsten nichts von alledem spricht, was uns am nächsten ist.

Nun aber haben wir doch einmal davon gesprochen. Und das war, als wir für immer uns voneinander wandten.

Wir stiegen aus den Bergen hinunter. Das Leben

auf einer Einöde, in die wir eingekehrt waren, hatte uns sonderbar berührt. Da spielte sich nun weitab von allem Menschengewimmel ein Lebensschicksal ab im steten Kampf mit den Launen der Natur, und nur aus unendlicher Ferne drang das Brausen des großen Daseins herüber. Nur die Marktpreise des Viehs verknüpften die kleine Familie, die dort oben hauste, mit dem Getriebe der Welt. Und wenn nicht etliche Maschinen in den Schuppen gestanden hätten, so hätte man glauben können, daß dort drei Jahrhunderte spurlos vorübergegangen wären, seitdem der Urahne auf felsigem Grunde dort oben das wohlbefestigte Gemäuer aufgeführt. Nichts hatte sich scheinbar geändert. Die Zeit stand still, während die Arbeit gleichmäßig und rastlos die Tage verband und die einfachen und großen Freuden und Schmerzen des Menschengeschlechts wechselten: Geburt und Tod, Liebe und Scheiden. Ein freies Menschenhäuflein, in sich abgeschlossen, unabhängig von dem Volke der Tiefe, mit harten rissigen Händen, dem Sturm und dem Wetter die Frucht des Bodens abtrotzend, die Fruchtbarkeit der Tiere sorgsam fördernd und überwachend.

Nachdenklich gingen wir den Weg zu dem Eisenbahnzug, der uns wieder in die große Stadt führen sollte. Das Gefühl überkam uns, das wir Großstädter empfinden, wenn wir in einsame Menschensiedlungen verschlagen werden, wenn wir nächstens im Eisenbahnzug an hundert stillen Dörfern vorüberhuschen, in denen ein paar Lichtlein aufblinken. Wie sonderbar, daß überall Menschen die Möglichkeit des Lebens finden, daß sich in solcher Enge und Losgelöstheit überhaupt Leben abzuspielen vermag.

Wir gingen schweigend. Der späte Herbst, den die Abendröte noch tiefer erglühen ließ, hielt in sehnender Angst noch die letzten blutenden Blätter fest, daß sie ihm nicht entweichen möchten. Schon stieg im Tal dichter, kältender Nebel herauf. Die Einsamkeit über-

mannte uns. Die Natur war auf einmal verlassen und entseelt. Mich drängte es nach Menschen, nach dem lärmenden Treiben der Stadt, nach dem gehäuften, getriebenen, erhitzten Dasein; nach den rauchenden Schlöten, den surrenden, dröhnenden Maschinen, nach Bogenlampen und Straßenbahnen, nach der ganzen chaotischen Wildheit, mit der der Menschenwitz die Natur überlistet und übersteigert hat.

Und ich begann zu reden von der ganzen Welt der Industrie, von der Erhabenheit der Technik und von der neuen gewaltigen Bindung und Bildung der Menschen, die der Kampf des Proletariats und die Erlöserkraft der sozialistischen Idee dereinst gewißlich erringen würde. Wie klein und arm dieses Dasein des Dorfes, gar der Einöde! Nur wo die Menschen *in ihrer Fülle* schaffen und wirken, begehren und opfern, ringen und rütteln; wo die Konflikte eines unübersehbar verästelten Daseins erbarmungslos aneinander prallen; wo das Leben in tausendfältiger Qual, in ungeheurem Chor des Schreckens aufschreit; wo niemand den andern kennt, und wo doch gerade deshalb erst das Bewußtsein der Menschen erwacht — nur dort ist das Leben wert, gelebt zu werden!

Da beugtest Du Dich zur Erde und, als ob Du endlich nach vieljährigem Nachdenken den Entschluß einer letzten unveränderlichen Antwort gefunden hättest, sagtest Du leise, ein wenig zitternd: Ich fühle nichts von dem, was Du fühlst. Ich begreif's nicht einmal im Grunde. Deine Ideale bewegen mich nicht, und das, was Du Leben nennst, ist mir Widerwille und Qual. Ich hasse die zusammengedrängten Menschen, die sind niedrig, voll schmutziger Begierden und entarteter Instinkte — in tausend Abhängigkeiten eingeschnürt —, und die stete Gefahr, die sie zu vernichten droht, schärft ihre unedelsten Triebe. Keiner spricht, was er denkt. Niemand vermag mehr ein kindliches, echtes, ungebrochenes Gefühl aufzubrin-

gen. Ich glaube nicht daran, daß diese Menschen erlöst sein wollen und daß sie sich erlösen können. Ihre Seelen sind vergiftet, wie die Luft, die sie mit ihrer Arbeit verpesten. Sie sind feig, unterwürfig und boshaft. Wenn ich unter ihnen gehe, so ist mir, als ob tausend Blicke tückisch mich hetzen und beschimpfen. Ich hasse Deine Kultur, für die Du lebst. Sie hat dem Menschen das Glück genommen und noch mehr die Güte. Ich will nicht mit Dir in die Stadt gehen. Laß mich zurückkehren zu der Einöd und dort bleiben. Dort kann ich frei und unabhängig sein. Wenn ich den Hühnern ihr Futter streue, wenn ich die Saat sprießen, die Rosen blühen sehe und das Hausgetier friedsam die paar Begriffe seines Daseins austönen höre — dann wird mir warm, und ich fürchte mich nicht mehr vor dem Leben, das mich ängstigt.

So sprachst Du, und da kam über mich die Erkenntnis, daß wir nie miteinander gelebt haben . . . .

II.

Die große Unruhe.

. . . Du lehnst Dich im Grunde Deines Herzens gegen diese ganze Welt von Erscheinungen auf, die die gemeinschaftliche Arbeit der Menschheit in Jahrtausenden geschaffen, überliefert, gesichtet, verworfen, geordnet und vermehrt hat. Du empörst Dich gegen das, was wir Kultur nennen, ohne die Du doch am wenigsten leben kannst. Dich schmerzt, was Dir unentbehrlich ist, Du willst nicht, wohin Du drängst. Aber es ist nicht die Kultur der Dinge, die Du leugnest, vor der Du fliehen möchtest, sondern umgekehrt, die mangelnde Kultur, die von den großen Dingen noch nicht in die Menschen übergeflossen ist. Die Dinge, die der Mensch geschaffen, leben im 20. Jahrhundert. Der Mensch, der sie schuf, verwest noch in einem dunklen Mittelalter. Der Mensch hat sich

eine Welt gestaltet, in die er selbst nicht mehr hineinpaßt. Er hat sein Werk über sich hinausgetrieben, nun findet er sich nicht mehr zurecht in seinem eigenen Reich, unruhig, boshaft und heimatslos. Der Mensch hat die Erde nach seinem Bild gestaltet, das nur in seiner Idee existiert. Er hat, so scheint es, vergessen, sich nun wieder nach seinem Bilde zu wandeln. Du sehnst Dich nach Natur, und Du empfindest die Kultur als ihren Widerspruch, als den Feind und den Vernichter des Natürlich-Menschlichen. Aber alle Qual unserer Gesellschaft wurzelt nur darin, daß die Kultur ein Fremdland geblieben ist, daß sie nicht Natur geworden ist. Denn der Mensch hat nur eine Natur — das, was er sich erkämpft und erschaffen hat — seine Natur ist sein Werk.

Erinnerst Du Dich, wie wir ins Dorf hinunterstiegen und für eine letzte Stunde in dem alten Wirtshaus landeten, auf diesen Bänken, wo schon die Leute sich von den Greueln des Dreißigjährigen Krieges erzählt haben? Alles war uralte Einfachheit. Und wie die Wirtin uns das Essen zubereitete, so hat man wohl schon dort gekocht, als man in der Gemeinde kämpfte, ob man sich der neuen Lehre Luthers zuwenden solle. Aber über dem alten Tisch hing an einem künstlich geflochtenen Faden ein beweglicher Schirm, der eine gläserne Seele barg. Eine Seele, in der ein dünnes Schlänglein zitterte. Es war finster geworden, da kam die freundliche Wirtin zu uns, legte ihren Finger an eine kleine Scheibe in der Nähe der Tür, und plötzlich leuchtete das Schlänglein hell auf, und ich konnte, ohne daß ein Mensch oder ein Gott das Wunder der Lichtwerdung bewirkt zu haben schien, beim Leuchten dieses jeden Tag neu erzeugten Gestirns, dieses immer aufs neue aus dem Nichts hervorgezauberten Flammenquells Dir in die Augen schauen, die Abschied nahmen und Entsagung weinten. Du freutest Dich, daß auch in diese verschollene Einsamkeit, mitten in

die Unveränderlichkeit eines nicht über die alten Wurzeln emporgewachsenen Daseins, dieser Zauber höchsten Menschengeistes aufflammte. Fühltest Du nicht, wie diese kleinen elektrischen Birnen nicht nur unser stilles letztes Fest belichteten, sondern daß ihr Schein in die ganze weite Welt hinausstrahlte, uns beide in dem engen Wirtshaus des alten Dorfes verband mit dem ganzen wilden Dasein gesteigerter Kultur, vor dessen Härte und Wirrsal Du erliegst? Die Flamme war nicht denkbar ohne die ganze brausende Weltindustrie, ohne die tausendfältig erzeugte Leistung der Zivilisation, ohne die Massen der Arbeiter, die den Eingebungen des Genius Leib und Glieder, Leben und Wirklichkeit hämmern. Natur, so wie Du sie meinst, hätte uns im Dunkel gelassen, sobald die Sonne sinken mochte. Nicht einmal den Holzspan gibt sie von selbst her, der rauchend und mühsam flackernd nur Licht bringt, um zu zeigen, wie finster es ist.

Und nicht nur die Nacht wäre unentrinnbar für uns gewesen, auch an den Ort wären wir gefesselt. Wie immer wir voneinander strebten, wir hätten bleiben müssen. Ein paar Meilen vielleicht in der Runde wäre uns Freiheit gelassen, uns zu bewegen, nicht viel mehr als der Hof eines Gefängnisses. Der Mensch starb, wo er geboren war und erkannte von dieser ganzen Erde nichts, wie diesen Kerker. Jedes Dorf und alle Menschen in ihm war ein unentrinnbar starres Schicksal; ein ganzes Menschenleben hätte nicht ausgereicht, um von der Stätte der Geburt aus die Erde zu durchmessen.

Wir beiden Kinder des zwanzigsten Jahrhunderts aber, das Dir ein Fluch erscheint, stiegen in die Eisenbahn, und ehe ein Stunde sich vollendete, waren wir wie auf einen anderen Stern verschlagen, mitten in das ewig veränderliche Getriebe der lärmenden Großstadt. Möchtest Du wirklich die Eisenbahn missen? Brauchst Du sie aber, so läßt sich wieder aus dem

Riesenräderwerk des heutigen Daseins kein Teilchen entfernen.

Erst die technische Entfaltung der Naturkräfte, erst die moderne Wirtschaft hat uns der Erde gewonnen, uns wahre Freizügigkeit erobert. Deine Natur war technische Leibeigenschaft; sie ist überwunden, nur die soziale Leibeigenschaft ist noch nicht gesprengt. All die Unruhe der industriellen Wirtschaft ist nur das Reibungsgeräusch unserer endlichen Freiheit, unserer Loslösung von Schwere und Schollenhaft. Noch fühlen wir nur die laute Pein der Hemmung und Reibung. Die menschliche Gesellschaft hat es noch nicht verstanden, die Glieder ihrer Ordnung so ineinander zu fügen, daß gerade in der sausenden, schwingenden Kraft die tiefe Ruhe freier Bewegung sich entfaltet.

Deine Einöde ist nicht still, sondern stumm, nicht friedlich, sondern verschlafen; nicht beharrlich, sondern erstarrt. Die große Unruhe aber des heutigen Daseins ist die Wiege unserer Erlösung. Und nicht nur die Unruhe der Dampfpfeifen und Schnellwagen, des Massengesurrs und des Rädergerassels — nicht minder ist die gewaltige Unruhe unserer Hirne und Herzen der Ursprung und die Vorbedingung für einen neuen Menschheitsfrieden der organisierten Kraft und der vernunftgeleiteten Tat.

Die ungeheure Steigerung in der natürlichen Kraftumsetzung und Kraftverwertung steht in unlöslicher Wechselwirkung mit der Rastlosigkeit in der Neuschöpfung unseres Bewußtseins, mit den Veränderungen unseres inneren und äußeren Schicksals. In jedem Augenblick erlebt der soziale Mensch von heute gewaltigere Umstürze, als jemals der berühmte Umsturz der Revolution am Ende aller Dinge — Du weißt, wie wir beide als Kinder uns vor diesem letzten Gericht der Nie-mehr-Auferstehung geängstigt haben — wird zuwege bringen können. Das „natürliche“

Dasein, von dem Du schwärmst, ist die Unveränderlichkeit von ein paar Seelenformeln und Daseinsmöglichkeiten. Dieses Dasein hat einen Sprachschatz von einem Dutzend Worten und ein Erlebnisgehalt von einem halben Dutzend Handlungen — eine ungeheure Sparsamkeit am Leben, ein furchtbarer Lebensgeiz, der immer nur seine wenigen Pfennige wieder durchzählt — gleich durch Generationen und Jahrhunderte. Der einzelne Mensch der großen Gegenwart lebt von Entwurzelungen und Erwürgungen. Er stirbt tausendmal den seelischen Tod. Dem Bauer schafft noch heute die Geburt den Boden seines ganzen Lebens. Der Kapitalismus hat die Menschen wie ins Nichts gestellt. Nicht einmal die Geburt sichert ihm eine umfriedete Wiege. Mit der Geburt war einst das ganze Dasein bis zu seinem Ablauf sozial bestimmt. Heute endigt erst der Tod die Möglichkeiten der endlosen Wandlung.

Die Großstadtkultur hat bis jetzt keine Gesellschaft hervorgebracht, die den einzelnen sicher trägt. Der in die Stadt fremd Verschlagene ist mehr gefährdet, mehr dem Zufall preisgegeben, als irgendein Robinson, der einsam an einer unwirtlichen Insel gestrandet. Das Dorf bildet noch heute eine Gemeinschaft, die den einzelnen Gliedern eine gewisse Gewähr der Existenzbehauptung gibt. Die moderne Stadt hat kein Ohr für den, der nach Hilfe schreit. In der Einsamkeit des Landes wird der Notschrei der Bedrängten vernommen, im Lärm der Massenstadt wird der Ruf verschlungen. Und es ist kein Arm unter den Millionen von Armen, der sich Dir entgegenstrecken wird, wenn Du ihn brauchst.

So wäre diese Kultur wirklich der Abgrund und die Vernichtung, die grausame Laune und der unberechenbarste Zufall? Und so hättest Du recht mit Deiner Lebensangst?

Du siehst nicht, daß eine neue sichere Gemeinschaft sich bildet, gerade in dem, was Dich ängstigt, in der Masse selbst.

III.

Der verlorene Einzelne.

... Du, meine arme Freundin, suchst Schutz vor der sozialen Lebensangst, die Dich treibt und hetzt, in der Starrheit des festgewurzelten Daseins des Dorfes mit seiner überlieferten Arbeit an der mütterlichen Natur und seinen einfach gewobenen, durchsichtigen und sicheren Familienbeziehungen.

Erinnerst Du Dich, wie wir beide einmal ganz allein in eine Tropfsteinhöhle krochen, die halb verfallen war und von den Sehenswürdigkeitssuchern nicht mehr berücksichtigt wurde? Wir hatten nur zwei triefende Stearinlichte bei uns und ein paar Streichhölzchen, deren Vorrat rasch zu Ende ging. Nach wenigen Schritten bereits verlöschten die Kerzen in dem eisig flackernden Dunkel und es gelang uns nicht mehr, sie zu entzünden. Wir faßten uns an den Händen und tappten uns durch niedrige Gänge, mit den Köpfen fast auf dem Gestein, mutig weiter. Wir fürchteten uns beide und wollten es uns nicht gestehen. Das Ungewisse lauerte auf uns. Man hatte uns gesagt, daß in der Höhle sich ein See befände, und wie uns das tropfende Wasser das Haar befeuchtete, wähnten wir jeden Augenblick, in den See zu stürzen. Obwohl wir beide nicht allzu fest an diesem Leben hingen, so grauste es uns doch, so verloren in der Nacht eines undurchdringlichen Nichts unser zaghaftes blinkendes Lebensfünkchen ungehört und ungefühlt von den andern, fernab der Menschen, verzischen zu lassen. Unser Bangen wuchs, und ohne daß wir uns unsere Angst eingestanden, kehrten wir fast fliehend um. Als wieder der blaue Himmel wie ein strahlender

Stern am Ausgang uns leuchtete, und die milde Luft der Erdenwelt über Tage unser wie begrabenes Leben aufweckte, da empfanden wir die Stunde als das neue Genesungsglück nach schwerer Todesgefahr ... Ein paar Tage später besuchten wir wieder eine Höhle, diesmal in Gesellschaft lustiger Leute mit Führern und unverlöschlichen Fackeln. Nichts mehr von Grauen und Feigheit. Wir wanderten durch die kalte Unterwelt, der die Fackeln die warme Farbe des Lebens einzuhauchen schienen — voll Eifer für die Erkenntnis der natürlichen Bildungskraft, voll Bewunderung für die künstlerischen Triebe dieser toten Natur, die doch wie ein genialer Schöpfer persönlich gestaltet. Wir wuchsen im Wandern, und indem wir uns näher denn je den Urgewalten der Erde fühlten, rauschte durch uns das starke Gefühl, daß es dem Menschen vergönnt ist, all das Große zu empfinden und zu beseelen, dessen Glied er selber ist. Beide Male waren wir in einer Tropfsteinhöhle. Woher der unvereinbare Unterschied unserer Empfindung, woher die feige Angst das eine-, die stolze Freude des Genießens das anderemal? Die Tropfsteinhöhle hatte sich nicht geändert? Es waren die gleichen Schlünde und Abgründe, dieselben ahnungsschweren schwarzen Gänge, und irgendwo lockte immer ein Geheimnis und eine Gefahr, ein rätselhaftes Wasser und ein begehrlich schlingendes Licht. Es war nicht die Welt, die sich verschieden gestaltete, es waren nur die Menschen, die diese Welt auf verschiedene Art meisterten. Zuerst zwei verlorene Einzelne, die im Dunkel und im Ungefähr den Pfad fürchteten, den sie nicht sahen. Dann eine fröhliche Gemeinschaft, die ausgerüstet war gegen das Dunkel und in sich Halt und Ziel fand.

Der Mensch, der in die moderne Stadt verschlagen wird, ist in Wahrheit als einzelner verloren. Trotz aller blendenden Fülle des elektrischen Lichtes und der Glühkörper ist die soziale Gesellschaft für ihn nur

das Höhlendunkel, in dem jeder Schritt ihm Verderben droht. Es ist ein unbekanntes Land, dessen fremde Gesetze und unerklärliche Eingebungen er nicht meistert. Welche Gewähr seiner Existenz gibt ihm diese Gesellschaft? Die menschliche Phantasie ist erfinderischer in der Ausmalung der Hölle, deren Schrecken zu steigern und zu verwickeln es für sie schlechterdings keine Grenzen gibt, als in der Schmückung des Himmels, dessen Wonnen immer nur ein blasses Einerlei sind. Die soziale Ordnung scheint dieser Eigenart des Menschen zu entstammen. Auch sie kennt ungezählte Formen der Vernichtung und nur ein paar enge Auswege ins Freie und Helle. Wer bürgt dafür, daß Du überhaupt Deine Arbeit und Dein Brot findest? Wo ist der sichere Führer, der Dich, wenn Du fremd verschlagen in dem Getriebe auftauchst, Dich sicher geleitet zu der Stelle, wo Arbeit und Brot Deiner harrt? Niemand bürgt Dir Dein Leben, niemand führt Dich zu Deinem Platz in der sozialen Gliederung. Hat Dich aber endlich ein Zufall statt in die Tiefe auf die Wege des sozialen Daseins geschwemmt, wer leistet Dir Gewähr, daß Du Dich auf Deinem Platz behauptest? Jeder Tag kann Dich wieder fortspülen, Deine Sicherheit ist nur die Frage einer Kündigungsfrist von ein paar Wochen. So lange Du Arbeit findest, so lange wirst Du mißhandelt, und wenn die Mißhandlung aufhört, liegst Du ratlos und verlassen am Wege. Diese soziale Ordnung ist nur die Mietswohnung, aus der Dich jeden Augenblick der Hausherr hinauswerfen darf. Wie fremd bleiben sich all diese Tausende von Menschen! Sie kennen sich nicht, selbst wenn sie auf dem gleichen Gange wohnen, in einem Zimmer miteinander schlafen. Die Männer und die Frauen finden sich zusammen nach der blinden Spielregel des Ersten Besten; sie gesellen sich in dem Taumel einer Nacht, ohne daß sie von ihren Seelen wissen; selbst die Art ihres Leibes ist ihnen

unbekannt. Lauert nicht hinter jeder Umarmung Ekel und Krankheit? Selbst wenn sie sich fürs Leben verbinden, so lernen sie sich erst kennen, wenn ihr Schicksal geschmiedet ist.

Überdenke unsere sozialen Beziehungen in ihrer ganzen unheimlichen Zufälligkeit. Sind die Menschen, die aus uns geboren werden, etwas anderes als die kranken Rauschkinder einer sinnlosen sozialen Trunkenheit, die ihre Geschöpfe erzeugt, nachdem sie ihre Vernunft vergiftet hat?

So verstehe ich Deine Lebensangst und begreife Deine Sehnsucht nach der friedlichen Dorfgemeinschaft, wo Acker und Haus sich durch Generationen vererben, wo die toten Steine des Kirchhofes mit ihren verwitterten Inschriften als traulich erinnernde Schwellen verwandt werden, über die schreitet, wer ins Haus geht; wo die Leichenbretter, auf denen einst die Vorfahren gelegen haben, zwischen das Holzwerk unter dem Giebel eingefügt werden; wo alle Glieder der Gemeinde sich von Kindheit an kennen, wo die Burschen und Mädchen frei sich zusammenfinden, wenn ihr Frühling kommt, und wo sie sich heiraten, wenn die Früchte quellen ...

Ist es nicht das, warum Du Dich hinaussehnst aus der großen Stadt, in die Dich ein Ungefähr geworfen hat? Ist es nicht darum, daß Du das Glück der Einöde so tief empfindest?

Dieses Glück! Ich habe mich nach den Insassen des kleinen Paradieses erkundigt. Nur das Gehöft ist alt, der Bauer haust aber erst seit einiger Zeit dort oben. Er ist zugewandert, er hat das Gut übernommen, von dem der verschuldete Bauer vertrieben ward. Auch er zittert vor jedem Zinstermin, ist völlig stumpf und rennt, wann er immer Zeit gewinnen kann, hinunter in das größere Dorf, spielt und besäuft sich. Taumelt er heim, so prügelt er sein Weib, ängstigt seine Kinder. Man sagt, daß er sich nicht lange mehr halten wird.

Er schimpft unflätig auf die Knechte, die Arbeiter, die gar nicht mehr zu bekommen sind und die für hohe Löhne faulenzen. Sorge, nichts als Sorge! Sie lesen keine Zeitung, sie kennen kein Kunstwerk, sie wissen nichts von den großen Kämpfen der Menschheit und all den gewaltigen Bewegungen ihrer Zeit. Und eine verreckende Kuh ist ihnen Schicksal.

Willst Du hinauf zu ihm? Oder willst Du nicht am Ende doch helfen, die Fackeln anzünden, die aus dem Schrecken des Dunkels eine lebendig wärmende Fülle gestalten? Nicht die unübersehbare Menge, nicht die Industrie ist es, welche uns das Leben verödet, uns diese Angst vor einem Dasein der schrankenlosen Willkür einflößt. Wir müssen nur in Gemeinschaft wandern und die Fackeln anzünden. Fester, furchtbarer, reicher als alle alten Dorfgemeinschaften ist die neue Ordnung einer Massengliederung. Wir suchen eine Heimat und finden sie in der — Solidarität aller Menschen.

IV.

Solidarität.

Der menschenscheuen Frau biete ich, um ihr in der bangen Verlassenheit eine Heimat zu geben, nichts wie ein dürres Wort. Ein Fremdwort dazu: Solidarität. Alle diese Begriffe, mit denen wir unsere neue Welt bauen wollen, sind öde, künstliche Bildungen aus fremden Sprachen zusammengeflickt. Sie haben alle keinen Duft. Man kann Leitartikel mit ihnen schreiben, aber das bescheidenste Lied würde an ihnen sterben. Solidarität, ein technisches Erzeugnis, wie Sozialdemokratie, wie Organisation, Agitation, Politik, Parlament, Koalition, Streik — alles tote Fremdworte!

Wenn einst die Menschen von dem Sinn und der Seele ihres Zusammenlebens sprachen, dann hatten

sie Heimatslaute: Liebe, Mitleid. So redete die alte Religion und die schlichte Volkssittlichkeit. Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du — war das nicht das traulichste und einfachste Gesetz aller gesellschaftlichen Bildung? Sei mitleidig gegen die Armen und Schwachen, gegen die Wehrlosen und Siechen — war das nicht der Quell aller Hilfe und lebenerhaltenden Gemeinschaft? Selbst in der französischen Revolution, die so lustig zu singen und so ausgelassen zu tanzen wußte, fand man noch mütterliche Laute für das, was der Verstand dachte, das Herz ersehnte. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit! Ein ganzes Gebäude der gesellschaftlichen Sittlichkeit, der wirtschaftlichen Ordnung und der politischen Verfassung in drei Worten. Selbst in dem stummen Deustchland wurde die Sprache der Revolution zuliebe schöpferisch. Man hatte kein Wort für das, was die Franzosen Fraternité nannten. Da war es der alte wackere Campe, dessen Kinder-Robinson wir einst beide verschlungen haben, der erwärmt von der Beobachtung des friedlichen, freundlichen und liebreichen Betragens der neuen Republikaner die deutsche Neubildung „Brüderlichkeit“ wagte.

Wie kommt es wohl, daß wir für die sittlichen Begriffe, die die Handlungen der proletarischen Politik bestimmen, keine Herzenslaute mehr finden? Ist die alte Sprache nicht mehr schmiegsam genug, um neuem Wesen ein Gewand zu leihen? Oder ist der Willensinhalt dieser Begriffe nicht ernst und tief und heiß genug, um sich ein natürliches Lautgebild aus seinem eigenen Atem zu weben? Oder sind endlich die Sachen, die wir wollen, die Handlungen, die wir begehen, die Gefühle, die uns treiben, noch zu fremd in unserer Welt, zu neu und unfertig, als daß ihnen die Sprache das Heimatrecht zu verleihen sich schon getraute?

Solidarität — es scheint in Wahrheit undenkbar,

daß dies Wort Gefühle auslöse, innere Kräfte befreie und Wärme erzeuge. Du möchtest lieber von der alten Liebe sprechen, und ein bißchen mitleidige Empfindung ist da mehr als ein ganzes Programm und ein dickes Buch von solchen sozialen Fremdworten. Wie Du das Dorf preisest vor der Stadt, den Acker vor dem Hochofen, so möchtest Du auch zurück zu den einfachen Begriffen, den treuherzigen Worten, den einfältigen Gefühlen einer natürlichen Menschheit. Du magst Deine Worte und Begriffe nicht aus gelehrten Manifesten schöpfen, sondern aus der Unmittelbarkeit des noch fest an die Erde geschmiegten Daseins. Es soll zwischen den Menschen wie ein Volkslied tönen, nicht wie aus einem dicken Lehrbuch doziert werden, mit vielen Anmerkungen und weitläufigen Abschweifungen.

Du siehst nicht den neuen Reichtum, der in diesen Begriffen sich verbirgt, die für Dich nicht tönen wollen. Es liegt eine tiefe Zweckmäßigkeit darin, daß wir mit fremden kunstreichen Worten die große Sache unserer Zeit und unserer Zukunft bezeichnen. Nicht nur, daß wir so uns über die ganze Erde verständlich machen. Denn es sind Fremdworte in allen Sprachen und sie bilden so eine einheitliche weltverständliche Internationale — auch ein Lehnbegriff — von gleichlautenden Begriffen inmitten des babylonischen Sprachgewirrs der Menschheit. Wir trennen uns auch — und das ist das Wesentliche dieser sprachlichen Eigenart — mit den ausländisch gekleideten Begriffen von allen volksmäßigen Dämmerzuständen der Vergangenheit. Indem wir unsere politischen und sozialen Begriffe von der überkommenen Sprache absondern, scheiden wir uns auch von dem dunklen, triebhaften Handeln der unbewußten Massen der Vorzeit, und verraten auch äußerlich, daß die Regeln unseres neuen Handelns aus einem anderen Reich stammen, wie aus der trächtigen Nacht des dumpfen Getriebenwerdens

durch ungebändigte Leidenschaften und wehrlose Unterwerfung unter heroische Zwangsgebote. Homunculus, der chemische Mensch aus der vom Menschenwitz verzauberten Retorte, mag nicht das warme Blut der nach der alten Art gezeugten Müller und Meier haben, aber er ist doch eben kein gewöhnliches warmblütiges Wesen, sondern ein Geist, mit eigenen, sonderbaren, magischen Kräften ausgestattet. So treiben auch die Homunculi unserer politischen Sprache ihr mächtiges Wesen unter uns, gerade weil sie nur in der Brautnacht toter Materie, in den Umarmungen locker begehrlicher Elementarstoffe entstanden sind.

Solidarität ist mehr wie das erniedrigende Mitleid, auch mehr wie die erhöhende Liebe. Der Begriff ist Baumeister einer ganzen erhabenen Weltordnung.

Die vor uns lebenden Geschlechter haben viel von Liebe gesungen und Mitleid gewinselt. Ihre Herzen waren von Kindheit an überheizt mit dieser Seelenwärmung. Man schwärmte von Menschenliebe — aber in Wirklichkeit gab es Liebe nur in den Beziehungen von ein paar Menschen, die untereinander sich gegen die übrige Welt abschlossen, bei Mann und Frau, bei Mutter und Kinder, in einigen behaglichen Familiennestern, zwischen Freunden am ernstesten. In den Gesetzen aber, die die Gesellschaft zusammenband und gliederte, hatte die Liebe keine Stätte. Die christliche Religion und die schulmäßige Anstandslehre verkündeten gleichermaßen, daß der Nächste geliebt werden müsse, weil er so wie Du sei. Die Einrichtungen des Staates aber, die auf grausamen, unentrinnbaren und unumstößlichen Gesetzen beruhten, wußten von so viel privater Liebesseligkeit gar nichts. Sie lehrten den Haß, sie rechtfertigten die Unterdrückung, sie bewaffneten den Übermut der Starken gegen die Schwachen. Wir waren erfüllt von zerknirschtem Mitleid, und schwollen über von Erbarmen

für den Gekreuzigten. Unser Mitleid weinte über den Kreuzestod eines Märtyrers, es trieb die eklen Menschenwracks sozialer Zerstörung und körperlicher Entartung von den öffentlichen Straßen in die abgesperrten Spitäler, es kleidete den Nackten, tränkte den Durstigen und zupfte Scharpie für die Wunden der Krieger. Aber kein Mitleid sorgte, daß Elend und Verkümmerung gar nicht entstünde; daß Verkünder neuer Lehren nicht erst gekreuzigt wurden; daß die weichen Verbandsflocken entbehrlich wären, weil Kriege nicht mehr geführt würden.

All die Gefühlstugenden waren für den Privatgebrauch. Das öffentliche Recht hatte mit ihnen nichts gemein. Die erhabenen Empfindungen der Nächstenliebe und des Mitleids waren Betäubungsmittel, die Roheit, Gewalt und Grausamkeit benutzten, um die Ohnmacht zu schänden und auszurauben.

Nein, nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit. Das kalte, stahlharte Wort Solidarität aber ist in dem Ofen wissenschaftlichen Denkens geglüht. Sie wendet sich nicht an schwimmende, gleitende, rosig leuchtende, untergehende Empfindungen, sie schult die Köpfe, hämmert die Charaktere und gibt der ganzen Gesellschaft die granitene Grundlage einer Umgestaltung und Erneuerung aller menschlichen Beziehungen in ihrer ganzen Breite.

Die Solidarität hat ihre Wiege im Kopfe der Menschheit, nicht im Gefühl. Wissenschaft hat sie gesäugt, und in der großen Stadt, zwischen Schlöten und Straßenbahnen ist sie zur Schule gegangen. Noch hat sie ihre Lehrzeit nicht abgeschlossen. Ist sie aber reif geworden und allmächtig, dann wirst Du erkennen, wie in diesem harten Begriff das heiße Herz einer Welt von neuen Gefühlen und das Gefühl einer neuen Welt leidenschaftlich klopft.

V.

Eine Weltfahrt in 50 Kilometern.

Solidarität aller Menschen ist keine Liebesseligkeit für den inneren Menschen, sie ist der Gesetzgeber allen Rechts auf allen Feldern unserer Betätigung. Sie ist Tat, gestaltende Kraft.

Und wenn Du fünfzig Kilometer vom Dorf in die Stadt fährst, dann entdeckst Du dieses junge Reich der schöpferischen, tragenden, steigernden Solidarität. Durch sie wird die Welt Dir zur großen, freien, bewegten und belebten Heimat, die nichts mehr gemein hat mit der Schollenhaft der alten engen Heimat.

Aber diese Entdeckung wächst Dir nicht entgegen, Du mußt sie Dir erarbeiten wie alles in der Welt, was Wert hat; und schließlich wirst Du nach vieler Mühsal und bitterem Leid nur Spuren finden, entgleitende Spuren, und vielleicht wirst Du als ganzen Ertrag Deines Ringens nur eine Hoffnung, einen Glauben, eine Zuversicht, eine zitternde Überzeugung des Zukünftigen gewinnen. Gleichwohl, die Entdeckungsfahrt, zu der ich Dich einlade, als mutige Gefährtin teilzunehmen, birgt so viel des Großen und des Glücks in sich, daß Du später gar nicht mehr fragen wirst, ob denn all der Aufwand an Denken und Wollen durch die Sache gerechtfertigt und bezahlt würde.

Ehe Du indessen Dich in das neue Land hineinfindest, mußt Du Deine Augen üben für die Erkenntnis des alten Reiches. Tu keinen Schritt, ohne das, was Du siehst, an Deiner Vernunft zu messen. Nimm keine Handlung, kein Geschehnis hin, ohne nach Grund und Ursache, nach Zweck und Ziel zu fragen. Fast ist es schwieriger für den Menschen, Probleme zu sehen, als sie zu lösen. Alle Dinge dieser Welt müssen Dich anreden, müssen Dich fragen. Du weißt gar nicht, wie neugierig alle diese Dinge sind. Sie wollen von Dir Auskunft über sich selbst. Sie wollen sich von Dir

belehren und verändern lassen. Nur das ist Dein, dessen Geist, dessen Seele Dein Werk ist.

Und alle Dinge, wenn Du nur verstehst, sie gesprächig zu machen, erzählen Dir von der großen Sehnsucht nach Solidarität. Du brauchst nicht die Welt zu durchfahren, nicht alle Erdteile abzugrasen, um die Welt Dir zu erschließen. Der Weise, der einst über den Marktplatz des kleinen Städtchens an der russischen Grenze nie hinausgekommen, maß doch in seinem Geist das ganze Universum aus, den Himmel und die Erde, den Sirius und das menschliche Bewußtsein, die Zeiten und die Länder, den Gang der Gestirne und das Kreisen des menschlichen Willens. Eine Fahrt von ein paar Meilen, und alle Gegensätze der heutigen Kultur, die Triebkräfte unserer Wirtschaft und die Zuckungen des Zukünftigen offenbaren sich vor Dir.

Wie wir zwischen Wald und Eisenbahnböschung wandern, fährt durch die Nacht ein hellerleuchteter goldbrauner Zug. Selbst die Schrift, die Speise- und Schlafwagen kenntlich machte, leuchtet zierlich. Durch die hellen, großen Fenster sehen wir im Flug geschäftige Diener eilen mit weißen Handschuhen, ohne des Kohlenstaubs zu achten, der überall eindringt. Auf breitem Polster erhascht unser Blick ein junges, umschlungenes Paar, das müde sich anschickt, für die Nacht sich vorzubereiten. Während sie Hunderte von Meilen durchmessen, sind sie warm geborgen, wie in einer weichen Kammer. Aus der Unendlichkeit der Nacht draußen reichen Millionen von Schicksalen unsichtbar ihre geheimnisvollen Arme in dieses eilende Lichtnest hinein. Einsame Gehöfte, in sanft ansteigenden Tälern gebettete Dörfer, rauchende Städte, die aus glühenden Hochöfen den Himmel zu verbrennen scheinen — all dies bunt und mannigfach treibende Leben öffnet dem Zug wie für einen Augenblick nachschauend und aufmerkend seine Augen, um sie gleich

wieder zu schließen. So verlieren sich Zeit und Raum. Die Sonne geht auf. Im Frührot lugt ein kleines Hirtenmädchen, an die Schranke der Dorfstraße gelehnt, nach dem vorüberstampfenden Zug. Es wird immer nur an die Schranke gebannt, die Ferne, die es nie erleben wird, im enteilenden Zug zu ahnen vermögen. Vielleicht hat es von seinem alten Schulmeister schon gehört, daß weit draußen Meere brausen, Schneegipfel in den Himmel wachsen, daß der reiche Mann, der im Norden friert, einen Tag später schon zwischen märchenhaft duftenden Frühlingsblumen zu wandern vermag, daß er schneller in wunderlichen fremden Völkerschaften unterzutauchen ermöglicht, als das dumme Dirnlein deren Schilderungen in Indianergeschichten buchstabierend zu bewältigen vermöchte. Die Weltfahrt in dem goldbraunen Zug unterbricht nicht einmal das Behagen des Hauses. Der Mensch selbst erhält etwas von der Bewegungskraft der im Wechselgesang der Sphären den ewigen Reigen des Unendlichen tanzenden Sterne. Alle Menschen aber sind gleich in diesem Zug. Kein Raum ist anders ausgestattet. Die Gleichheit auf den Gipfeln des Reichtums! Alles was die Verkehrstechnik an Bequemlichkeiten und sinnreicher Erleichterung zu ersinnen vermag, ist in diesem Zug angewandt. Wer in ihm fährt, braucht nicht das Gefühl zu haben, daß das Reisen eine Sünde sei, die bestraft werden muß durch die Marter des Reisens selbst. In den Kursbüchern setzt man ein L vor die Zugnummer — Luxuszüge für die reichen Leute, die immer irgendwo zwischen Ostende und Konstantinopel, zwischen Paris und Petersburg oder gar zwischen Nizza und Peking leben. Und daß diese Glücklichen offenbar gar nicht die Schande der öden Gleichmacherei empfinden, von der man uns doch sagt, daß sie das edelste des Menschentums zerfresse! Sie hausen alle in derselben Wagenklasse, die man die erste nennt.

Wir beide müssen noch ein Weilchen warten, dann steigen auch wir von unserem kleinen Dorfe aus in den Zug. Wie anders ist der gestaltet. Er ist zusammengestoppelt wie aus Fahrzeugen aller Epochen des Eisenbahnzeitalters: enge, dürftige Kästen, holperig und schlecht beleuchtet, auf rauhen Federn stoßend. Unser Zug stolpert langsam wie ein ermüdeter Klepper und auf unseren Holzbänken, in denen der Menschenschweiß von Generationen sich eingenistet zu haben scheint, finden wir keinen Raum und keine Fläche, um unserem Körper Behagen zu schaffen. Wir sind eingezwängt wie in die eiserne Jungfrau, hocken dicht zusammen mit wildfremden Menschen, die mit Körben und Kästen den Raum füllen, schwatzen oder gähnen, im Halbschlaf hindämmern, schnarchen oder rauchen. Nach wenigen Minuten fühlen wir uns schon krank und matt. Wenn wir nur erst zu Hause wären! Freilich unser Zug besteht nicht nur aus diesen Holzkerkern, man hat auch grün und rot gepolsterte Zellen, die zweite und die erste Klasse. Und wenn wir über die südliche Grenze gen Norden fahren würden, hätten wir auch noch das Schauspiel der wimmelnden Tiefe, die vierte Klasse, in der man es schon als eine soziale Wohltat einer erleuchteten Regierung betrachtet, daß sie auf den christlichen Einfall geraten ist, wenigstens für einen Teil der hier zusammengeklumpten Menschheit ein paar Sitzhölzer zur Verfügung zu stellen.

Hörtest Du, wie der Luxuszug Dich befragte, und wie dieser nicht einmal beschleunigte Personenzug mit seinen drei Klassen Dich mit seiner Neugier bestürmte? Du hast eine Weltfahrt durch unser soziales Dasein für die paar Pfennige erlebt, die uns in der dritten Klasse, hinter dem Luxuszug her, vom Lande in die Industriestadt gebracht hat.

VI.

Wagenklassen.

... Nichts könnte mich hindern, auch diese Weihnacht wie sonsten zu Dir zu kommen und Dir ein Bäumchen anzuzünden. Sind wir auch an hundert Meilen auseinander, nicht viel mehr als eine Nachtfahrt, und ich bin bei Dir. Aber wir werden beide allein sein und Du wirst nur einen Boten, diesen kleinen Brief, von mir erhalten. Wäre es Dir Ernst mit Deiner Leugnung der modernen Kultur, so müßtest Du dem Briefe die Annahme verweigern; denn indem er Dich über Nacht zu erreichen vermag, fliegt mit ihm die technische und organisatorische Kulturarbeit von Jahrtausenden, die Du verachtest, hassest und fliehen möchtest.

Oder stelle Dir vor, wie es zu erreichen wäre, wenn es keine Eisenbahn gäbe und keine kunstvolle unendlich verschlungene und doch einheitlich klare zweckeinfache Organisation des Postwesens, um ein paar Zeilen über hundert Meilen zu befördern. Nur Könige könnten sich solches leisten, fast nur siegreiche Könige, die das Land beherrschen. Karawanen müßten ausgesandt werden, um meinen einzigen Brief zu befördern, auf unwegsamen, gefährdeten Gebieten, über Flüsse, die keine Brücken haben und kaum gebrechliche Nachen. Wochen würd' es dauern und Monate, ehe die teure Botschaft an Dich gelangte, sofern die Erde noch wäre wie Du sie träumst, ganz Natur und nur Natur.

Heute kostet der Spaß ein paar Pfennige, im Nu sind die hundert Meilen durchmessen und der Brief erreicht Dich mit einer Sicherheit, als würde er durch ein unverbrüchliches Naturgesetz selbst befördert, als wäre er ein Sonnenstrahl. Opfere ich gar ein kleines bescheidenes Silberstück, so kann ich Dir auch den Weihnachtsgruß über die hundert Meilen hinweg ins

Ohr rufen. So lange die Welt besteht, ist niemals Kraft verloren gegangen. Nur verschwand sie leicht ins Unauffindbare wie eine Quelle, die plötzlich in der Erde versickert, nachdem sie eben erst hervorgesprudelt.

Das ist das neue, das unermeßliche Glück unserer Zeit, daß all die Millionen Quellen, die seit Anbeginn auf Erden unsichtbar vorhanden sind, plötzlich wieder im Tage erscheinen und alle ihre Zauberkräfte sichtbar zeigen. Wir brauchen uns heute nicht mehr mit dem Gefühl zu trösten, daß die Quellen vorhanden sind, nur daß sie sich eben verkrochen habe. Unsere zivilisierten Kräfte der Natur, die bleiben immer vor aller Augen, ihre Verwandlungen vollziehen sich auf offener Bühne, sie kleiden sich ohne Scheu vor jeder Neugier um, und kein Dunkel der Erde, kein mystischer Nebel verhüllt ihr Wandeln und unterbricht ihr Werden. Das Wort, das ich hundert Meilen der Freundin hinüberrufe, verschwindet nicht ins Leere, versickert nicht in den unergründlichen Wirbeln ätherischer Bewegung, wo nur ein Gott es zu entdecken vermöchte, sondern es marschiert geradenwegs, nur ein wenig ermattet und von der langen Reise verstaubt, ins Ohr und ins Bewußtsein der Frau, der es galt.

Ist nicht unsere künstliche Zivilisation, die uns dem natürlichen Menschentum zu entfremden scheint, recht eigentlich erst die Entdeckung der verschütteten Natur? Nur vermögen wir die Quellen, die so lustig in unendlicher Fülle aus der Tiefe der Jahrmillionen hervordrängt, nicht schön zu fassen, sie nicht rein zu halten, sie nicht ins Fruchtbare zu leiten. Wir stampfen sinnlos in ihnen wie die Barbaren, wir zertreten in wüstem Gerauf die Durstigen, die sich erquicken wollen, und wir beschmutzen und verderben die reine Kraft.

Wir genießen nicht nur den Ertrag von Jahrtausenden, wir erleben in jeder Stunde, an jedem Tage unmittelbar Jahrtausende. Das Reporterwort von der

Völkerwanderung, das sich regelmäßig einstellt, wenn von der Bewegung großer Menschenmassen die Rede sein soll, ist ein ganz kümmerlicher Vergleich. Er soll eine gigantische Übertreibung sein und ist nur eine armselige Verkleinerung. Was ist denn jene alte Völkerwanderung, wenn wir ihre ganze Bewegungsleistung summieren, verglichen mit jener Wanderung, die vor dem Weihnachtsfest innerhalb eines einzigen Landes vollbracht wird: Ein kleinstädtischer Sonntags-Spaziergang gegen die Bewegung einer Millionenstadt. Die dicken Geschichtswerke über die Völkerwanderung würden, wenn sie mit dem Schrittmesser nachrechnen würden, nicht entfernt die Wanderleistung eines Dezembertages vor Weihnachten ermitteln: Millionen Briefe und Pakete, Frachten und Menschen, alles auf einmal durcheinander gewirrt, in den reißenden Strudel geworfen, hinausgeschleudert und umhergehetzt, sich kreuzend und überstürzend und doch ohne Verwechselung und ohne Umweg ihr vorgesetztes Ziel erreichend.

Jeder Mensch scheint in diesen Tagen irgendwo eine Heimat zu haben, zwischen dem äußersten Osten und fernen Westen fluten Soldaten, dicht gedrängt in die hölzernen Käfige, hin und her. Ein paar Tage Urlaub ermöglicht ihnen ferne Freundschaft und Liebe aufzusuchen. Übernächtig erreichen sie das Ziel. Zermartert von der harten Fahrt in der dumpfen vergifteten Luft, die von fauligem Atem zersetzt und in der all der Schweiß zusammengepferchter Menschen aufgelöst ist. Warum wird diese Fahrt zur Marter? Warum fahren sie nicht alle bequem und lustig, ohne bei trübem Licht die Zeit müßig zu verbringen, ohne auf naturwidrigem Sitz sich zuschanden räkeln zu müssen? Wir listen zwar der Natur ihre Geheimnisse ab und schirren sie wie geduldige Zugtiere ein, aber das edelste Geschöpf der Natur, der Mensch, verstand sich selber noch nicht zu zähmen. Und während wir mit der Zeit um die Wette uns vorwärts bewegen, bleiben

wir weit hinter uns selbst zurück. Wir könnten alle fliegen und die meisten müssen doch kriechen. Die Technik kennt kaum noch eine Marter, und wir erhalten künstlich alle Qualen und basteln selbst neu die überlebten Erzeugnisse der Vergangenheit. Wir schaffen mühselig die Pein und wenden unsäglichen Fleiß darauf, Unvollkommenes hervorzubringen, während wir die Vollkommenheit zu erreichen vermöchten. Wir würden alle mehr als 200 Kilometer in der Stunde vorwärts stürmen und wir vergeuden die Zeit, indem wir uns noch mit dreißig begnügen. Wir könnten in lichten behaglichen Räumen die Erde durchmessen und wir verurteilen uns selbst, in Staub und vergifteter Luft uns auf ungefüger Folterbank zu zerquälen. Wir fahren in drei und vier Wagenklassen, in den Fahrzeugen aller technischen Zeitalter. Wir schleppen jede Stümperei von ehedem noch mit und wir verwandeln das lebendig flutende Dasein in ein dunkles Museum vorzeitlicher Seltsamkeiten oder in ein Leichenschauhaus, wo wir die Selbstmordfälle der entwickelten Technik grausam öffentlich zeigen — gegen Eintrittsgeld sogar.

Das Ziel all unserer ringenden Kultur scheint in Wahrheit die Sonderung in Wagenklassen zu sein, oder auch in der Züchtung künstlicher Krüppel . . . Ich werde mich in der heiligen Nacht einsam in eine letzte Wagenklasse setzen und irgendwohin, weit in das Dunkle, hinausfahren. Vielleicht werde ich der einzige Gast sein, da alle ihre Heimat schon gefunden, und werde heimatslos immer weiter fahren bis in das Land, wo es keine Wagenklassen mehr gibt und keine — Klassen . . .

VII.

Fremde Seelen.

Du bist ein armer Teufel gewesen. Du bist in Enge aufgewachsen. Im Elternhause kanntest Du nie an-

deres als den niedrigen Hader und die gemeine Notdurft. Das Wochengeld war das Schicksal dieses Daseins. Niemals wußtet ihr, wovon morgen leben. Wenn der Tag des Mietzinses kam, befiel es alle wie Todesangst. Zerrissen die Stiefel, so war der Schuster, der bezahlt sein wollte, für euch der schwarze Mann. Ihr schrakt zusammen, sobald vom Hausflur das Glockenzeichen tönte; dort standen immer Leute, die Geld haben wollten, niemals welche, die Geld brachten. Jeder Brief flößte euch Entsetzen ein; gewiß brachte er euch eine grobe Mahnung. Und den Staat sahet ihr nur als den Steuererheber und Gerichtsvollzieher. Ihr kanntet keine Freude, keine Hoffnung. Euer ewiger Gedanke des Schreckens war: So würde das Leben abrinnen, in Grau und Gram! Deine Jugend zeigte sich nur in der feinhäutigen Empfindlichkeit gegen die harte Grobheit der Alten, die fluchten und schimpften und längst das Gefühl verloren hatten für die Abscheulichkeit eines Menschenverkehrs, der auf der Brutalität der ungehemmten Launen beruht. Du hast mir oft erzählt, wie Du am Abend zu Bett gingst mit dem stumm schluchzenden Gebet: Nur nicht mehr aufwachen, nur ein Ende, nur einmal Ruhe! Und warst doch jung, und Dein Leben blühte wider Deinen Willen, mitten durch das zerfleischende Gestrüpp hindurch.

In Deiner Welt waren geistige Bedürfnisse ein frevelhafter Luxus. Man riß Dir die Bücher fort. Sie setzen Dir nur dummes Zeug in den Kopf, machen Dich überspannt, und halten Dich von der Arbeit ab. Du dachtest verzweifelt: Jedes Leben, das über meines emporsteigst, ist also überspannt. So zu leben, wie ich lebe, so trostlos, so niedrig, das ist normal, vernünftig, praktisch.

Dann kamen Deine Mädchenträume. Der Mann wuchs in Deiner Phantasie auf. Du schwärmtest von Hingabe bis zum Tode, von Opfern ohne Zaudern

und Zagen, von zarter seelischer Gemeinschaft, von tief-innerer geistiger Kameradschaft. Sahst wohl im ersten besten Burschen die Erfüllung Deiner Sehnsucht. Und dann wieder, monatelang, blutete Deine gefesselte Liebe für einen Gelehrten, der fast schon Greis, den Adel seines Denkens in einem gelähmten Körper trug. Nun wolltest Du Deine Kindlichkeit opfern, als demütig dienende, entsagende Gefährtin. So suchte Dein Drang nach dem Großen und Guten wirre Auswege.

Das war nun alles wieder überspannt. Schlag Dir die Dummheiten aus dem Kopfe, hieß es. Geh lieber an Deine Arbeit, keifte es. Man muß Dir die Mucken aus dem Leibe prügeln, drohte man, als Dein Blut einmal ernstlich rebellierte. Gelegentlich wurde man auch sentimental: Du bringst Deine Eltern frühzeitig ins Grab, nichts als Sorge bereitest Du uns. Die freilich hatten längst vergessen, daß auch sie jung und leidenschaftlich gewesen, vielleicht waren sie es auch nie. Dummheit und Überspanntheit, oder auch Sünde, Schmutz und Laster, in dieser Belastung, Verzerrung und Besudelung erschien Dir die erhabenste Kraft der Menschheit, so trüb quoll Dir der lautere Quell allen Lebens.

Bald verkrochst Du Dich schweigend in Dein Elend. Aber wenigstens arbeiten wolltest Du, nur arbeiten, um zu vergessen, nichts mehr zu wünschen; um dieses Dasein nicht zu „überspannen“!

Arbeiten wirst Du wohl noch dürfen!

Da enthüllte Dir diese grausame Welt ihr unheimlichstes Rätsel: Es gab nicht einmal die Arbeit für Dich. Auf geistige Arbeit hattest Du längst verzichtet. Niemals warst Du so toll, Deine kleinen künstlerischen Talente ausbilden zu wollen. Musik, Theater, Malerei — nein, das war nichts für Dich. Solcher Träumereien hattest Du Dich entwöhnt. Nein, Du wolltest ganz gewöhnlich arbeiten, mit Hand und Augen, mit Nerven und Sehnen, tagelöhnern, gleichviel was, im endlosen Einerlei, wenn es sein mußte, gegen kärgliche Entloh-

nung; nur so viel begehrtest Du, um Deinen Hunger zu fristen und Dir ein Stübchen zu mieten, zu arbeiten bis zur Erschöpfung und auszuruhen für neue Erschöpfung.

Du wolltest arbeiten und diese überstürzend geschäftige Gesellschaft fand keine Arbeit für Dich. Alle Galeeren waren besetzt, sie hatten nicht einmal Raum, Dich an die Kette zu legen. Freilich Arbeit hättest Du schon finden können, aber nicht nur Arbeit, wie Du wolltest. Man begehrte noch mehr von Dir als die Arbeit, als die Muskeln und das treibende Gehirn. Auch Deine Seele wollte man haben, diese scheue Seele, die nackt, schutzlos, einsam von Schmerzen gequält wurde, wenn eine plumpe Faust sie berührte, schon wenn ein unreiner Hauch sie anwehte. Du solltest in Gemeinschaft, in Abhängigkeit arbeiten; das ertrugst Du nicht. Du liefst aus dem Warenhaus fort, in dem Dich die eitle Oberflächlichkeit der Gefährtinnen anwiderte, das schroffe Herrenbewußtsein der Vorgesetzten empörte, die schamlose Anmaßung des Publikums aufreizte. Du flüchtetest aus der Fabrik, in der Du jeden Tag den Ekel der faden Gerüche, den Schmerz der schrillen Geräusche mühsam überwinden mußtest, weil Du den Ton der andern nicht ertrugst, Du hattest nichts Gemeinsames mit ihnen, Du fühltest Dich unablässig betastet, ausgekleidet, ausgefragt, und wolltest doch nichts anderes wie still für Dich arbeiten, fremd und verlassen. Und endlich schlossest Du Dich in Dein Zimmer ein, Heimarbeiterin, für Almosen Tag und Nacht Dich mühend, aber wenn Du die Waren abliefern solltest, so befiel Dich ein Grauen, wenn Du an die Späße Deiner Peiniger und die Nörgeleien der Gestrengen dachtest. Gab es denn in dieser Welt nicht wenigstens ein Recht auf Abgeschlossenheit, auf ein Für-sich-Sein, einen Schutz des freien Empfindens? War ein armer Mensch, und zumal eine Frau, wehrlos ausgeliefert jedem Angriff und jedem Eindringen? Gab es keine Möglichkeit, zu arbeiten

ohne von Menschen gequält zu werden? Konnte man nicht arbeiten und dennoch frei sein?

In diesem Zustand fand ich Dich zuerst. Niemals habe ich einen so verzagten und verkümmerten Menschen getroffen, der aus gepeinigter Seele so inbrünstig nach Ruhe und — Güte schrie. Und am ersten Abend gestandest Du mir: „Ich ertrag es nicht länger. Ich gehe in ein Bordell.“ Dabei sahst Du mich aus großen trauenden Kinderaugen unschuldig an. Das schien Dir das letzte, die unentrinnbare Ruhe unrettbarer Verkommenheit.

Ich warnte Dich, man werde Dich für lasterhaft, für verrucht halten. Du lächeltest müde: Schlimmer könnte es doch nicht werden, Du hättest nichts zu verlieren, es sei Dein ernster Entschluß...

Darüber sind viele Jahre ins Land gegangen. Wir beide leben noch. Eine Laune des Schicksals hat Dich aus dem Tiefsten gerettet. Aber Du bist immer noch ein Menschenflüchtling, der sich verkriecht — eine fremde Seele in dieser wimmelnden Menschenherde.

Zu jener Zeit aber empfand ich es als meinen Beruf, Dich für dieses tätige Dasein zu erziehen, Dich abzuhärten, Deine Empfindlichkeit zum Idealismus der großen Sache und der heiligen Handlung zu läutern. Aber schon in den ersten Tagen gewahrte ich den Zwiespalt, der sich nicht lösen wollte. Dein Empfinden war in der Öde Deiner kleinbürgerlichen Herkunft gebildet. Du fühltest Dich noch als etwas sozial Höheres und Feineres, obwohl Du ganz unten in der Tiefe verschmachtetest. Und damals ging es in mir auf, wie die soziale Zerklüftung unserer Gesellschaft nicht nur Reiche und Arme, Herrscher und Unterdrückte, Ausbeuter und Ausgebeutete erzeugt, sondern wie sie in den Klassen gesonderte Rassen hervorbringt, die sich nicht verstehen, die anders reden, denken, empfinden, als ob sie auf verschiedenen Sternen lebten.

Ich lud Dich zu einer kleinen Wanderung ein, zu einer

kurzen Eisenbahnfahrt — dort oben im Norden, wo es noch eine vierte Wagenklasse gibt. Du warst gewöhnt, die paarmal, wo Du reisen konntest, die bürgerliche dritte Klasse zu benutzen. Ich versuchte, Dich in die vierte zu locken — mitten unter die Proletarier der Stadt und die Marktfrauen vom Dorf. Du sträubtest Dich. Ein physischer Abscheu befiel Dich. Und Du, die bettelarm war und so jämmerlich elend, fürchtetest trotz aller Deiner Not, noch unter Deine Klasse herabzusinken. Diese proletarische Welt war Dir ein Unbekanntes und ein Grauen — wie eine unheimliche wilde Völkerschaft, deren Gedanken, Empfindungen, Absichten man nicht kennt und denen man deshalb mißtraut. Sie hatten fremde, dunkle Seelen, und Du fürchtetest Dich vor der Berührung mit dieser — vierten Wagenklasse, Bürgerin der dritten! . . .

Damals grollte ich Dir wegen Deines verstockten Eigensinns. Ich grollte Dir, denn ich glaubte Dich noch ändern zu können. Jetzt, da das Jahr zu Ende ging, das uns trennte, weiß ich, daß ich nicht, daß niemand die Macht hat, Dich in die — vierte Wagenklasse zu locken. Auch meine Briefe wandelten nicht Deine Seele. Du bist mir fremd geworden, indem ich die Ohnmacht meines Schreibens fühlte. Und fast will es mir scheinen, als ob es auf der ganzen Welt keinen Menschen gibt, den ich so wenig kenne wie Dich — die einzige Freundin vieler, vieler Jahre.

Ich werde Dir niemals mehr schreiben. Aber in dem Augenblick, da ich Dir und mir das Gelöbnis des völligen Vergessens gebe, ist es mir, als ob eine neue Jugend in mir aufwacht. Ich suche wieder nur den einzelnen Menschen und ich weiß: morgen wird das Geschöpf der verjüngten Welt auf der Schwelle meiner Türe stehen und von dem vergrämten Einsiedler begehren, daß sie ihm Schülerin sei, Gehilfin, Wandergefährtin, Geliebte — bis in den Tod . . .

[Herbst 1908.]

Die ewigen Arbeiter.

(Aus einem Reich 24stündiger Arbeitszeit.)

Eine soziale Wanderung.

I.

Die Tragödie der großen Masse, der namenlos Vorübergehenden, Vorübergewehten, lebt und vollendet sich in der toten Ware, die allen Glanz dieses Daseins ermöglicht. Die blutige Runenschrift der Waren entziffern, heißt die Bedingungen unseres gesellschaftlichen Daseins erkennen. Geronnene Tränen, geschliffene Seufzer, verwebte Lungen, zerhämmertes Hirn, das sind die gesellschaftlichen Urelemente, die sich unsichtbar mit den natürlichen Stoffen und der kunstfertigen menschlichen Weisheit verbinden. Und je heller die Ware schimmert, desto dunkler ist die Höhle, in der sie geboren ward. Gäbe es ein Gesetz, das den Käufer verpflichtet, jeder Ware einen Ursprungszettel beizugeben, in der die soziale Zeugungsgeschichte des Gegenstandes wahrheitsgetreu verzeichnet ist, die verhärtete Menschheit würde diese Urkunde nicht ertragen.

Der grausamste Spiegel aber menschlicher Not, die zur Ware wird, ist der Spiegel. Wenn er sich selbst bespiegeln könnte, wenn er wiedergäbe, nicht was vor ihm steht und das Echo seiner Eitelkeit zu hören begehrt, sondern wenn in ihm das Bild, die Bilder seiner Entstehung sichtbar würden, das hellste Kristallglas würde in grauenhaften Blutflecken erblinden. Eine Leidensstation des Spiegels hat vor Jahren Bruno Schönlank der entsetzten Öffentlichkeit geschildert:

die menschenfressenden Quecksilberbeleg-Anstalten in Fürth. Aber das ist nur eine Station. Von Anbeginn bis zum Ende, von der Herstellung des ersten Rohprodukts bis zur letzten Veredelung wandert der Spiegel in wirren Kreuz- und Querzügen von Not zu Not. Alle Sinnlosigkeit und alle Qual der kapitalistischen Verfassung häufen sich in diesem schimmernden Glas, das dann den Selbstgenuß der Schönheit zeugt. Von Feuer zum Wasser und vom Wasser zum Feuer wandert das Produkt, und indem in ihm die Spuren der Unzulänglichkeit des Stoffes bis zum letzten Rest getilgt werden, schleppt es rastlos häufend mit sich die Male gemarterten und zerbrochenen Menschentums. In der Oberpfalz am bayerischen Wald, fernab von den großen Heerstraßen, beginnt das Leben des Spiegels. In der Höllenglut der Glashütten opfern Menschen ihre Lungen, um das rohe Spiegelglas zu blasen. Zwar liest man wohl im Konversationslexikon, daß die schon 1688 erfundene Glasgießerei das Blasen der Spiegelscheiben vollständig verdrängt habe, aber die Lungen von Menschen sind immer noch die billigsten Maschinen und so wird in der Oberpfalz das Spiegelglas eben immer noch geblasen. Die glühende Masse, die der Glasmacher durch die Pfeife hin- und herschwingend mit dem Munde aufbläst, wiegt bis zu 80 Pfund und die Fertigkeit, die er anwenden muß, um den Hals der Riesenflasche abzusprengen, die so entstehende Röhre zu spalten und sie dann in Flammen flach zu walzen, ist für den Zuschauer unfaßbar. Dann wandert das rohe Glas in die Schleif- und Polieranstalten, die die Flußtäler des bayerischen Waldes besiedeln. Das Elendskind des rauhen Waldes kommt in die rauchige Stickluft von Fürth. Auch hier wandert das Glas noch durch manche Hände, bis die Veredelung vollendet ist. Unablässig rinnt das Wasser über die Hände des Arbeiters, der in den Polier- und Facettieranstalten die Kanten anschleift, die Hände schwellen

auf wie Leichenhände, aber der Arbeiter achtet des nicht; mit gespanntem Körper und starrem Blick, unermüdlich zwingt er dem spröden Glas die Facetten ab. Drüben, ein paar Straßen weiter, hat wieder das Feuer die Herrschaft, hier erhält der Spiegel seine Seele, den Metallbelag. Seit Schönlanks Schrift sind die Fabriken, die Quecksilber benutzen, bis auf zwei ausgestorben. Das Gewissen hat sich seitdem beruhigt. Aber es ist trotzdem kaum viel besser geworden, denn nun müssen Arbeiterinnen in lähmender dumpfer Hitze, in Sommer und Winter überwärmten Räumen, die Luft voll ätzender Dämpfe, 12 Stunden lang die Silberlösung auf das Glas bringen. Kein Luftzug ist zulässig, denn er würde schwarze Flecken in den Glanz wehen. Mädchen von 16 Jahren verlieren in dieser Temperatur von 35 Grad und mehr schnell ihre Jugend, und Greisinnen mit 60 Jahren, den verrunzelten Körper notdürftig bekleidet, mühen sich gleichmütig, stumpf und längst hoffnungslos geworden über derselben Arbeit, in der sich schon ihr Tod spiegelt. Ich war in einer der besteingerichteten dieser Fürther Spiegelanstalten; die kurze Zeit meines Aufenthaltes genügte, um mich für ein paar Tage meiner Stimmmittel zu berauben ... Nun aber folgt auf die Tragödie das freche Satirspiel. In der Veredelung des Glases gehen all die fleißigen Arbeiter zugrunde. Wenn aber der Spiegel fertig ist, wenn gar nichts mehr an ihm gearbeitet wird, dann veredeln sich plötzlich die Menschen, die mit ihm zu tun haben. Der Spiegel, der mit dem Hunger genährt wurde, solange an ihm gearbeitet wurde, beginnt auf einmal Gold zu hecken, nachdem die Arbeit abgeschlossen ist. Die Menschen werden Millionäre, Kommerzienräte, geheime Kommerzienräte, sogar Wohltäter der Menschheit, stiften patriotische Denkmäler und fühlen sich als Herren der Welt.

In der Tat: der Spiegel ist die Ansammlung aller

denkbaren kapitalistischen Monstrositäten. Die längsten Arbeitszeiten kuppeln sich mit den niedrigsten Löhnen. Der Raubbau der Akkordarbeit wuchert auf allen Leidensstationen seiner Herstellung. Die Arbeitsteilung, die den Menschen zur Maschine macht, ist bis in die feinsten Verästelungen durchgeführt. Ein vielfaches, kompliziertes tückisches Zwischenmeistersystem, das einzelne Leute bereichert, drückt schwer auf die Löhne der Arbeit. Die Arbeit selbst wird hin und her geworfen zwischen toller Überarbeit und unfreiwilligem Feiern: wenn die Bäche zu viel oder zu wenig Wasser haben oder wenn auf dem Markt Krise herrscht. Auf dem ganzen Wege wird nirgends unter gesunden, nicht einmal unter erträglichen Verhältnissen gearbeitet. Übergroße Hitze wechselt mit verheerender Kälte und Nässe. Beizender Staub, quälende Dämpfe, verfaulte Luft verbreiten Krankheiten. Nirgends Schutz gegen gefährliche Unfälle. Schon die früheste Jugend wird in diesem Maelstrom verwüstender Arbeit hineingerissen, die Frauen werden noch schlimmer und schneller zerstört als die Männer, und selbst die verbotene Kinderarbeit blüht insgeheim und unausrottbar noch fort. Der aber, der endlich diese ungeheure Ernte des Todes in Geld ummünzt, leistet nicht einmal die organisatorische Arbeit des Unternehmertums. Es ist der Exporteur, der Händler, der die Saat mäht. Er leistet nicht nur gar nichts zur Herstellung des Produkts, er ist sogar befreit von aller kapitalistischen Verantwortung und jedem finanziellen Risiko. Diese Unternehmerintelligenz besteht darin, daß sie ohne jede eigene Leistung den höchsten Gewinn erzielt. Während die Arbeiter durch eine feindselige gemeinsame Haftpflicht aneinandergekettet sind, während sie — und zum Teil auch die kleinen Zwischenmeister oder Zwischenfabrikanten — die ganze Verantwortung auch für die möglichst große Produktivität der Arbeit auf sich nehmen, während einer den an-

deren in seiner Arbeit kontrolliert, weil nicht nur mißratene Ware von dem Arbeiter ersetzt werden muß, sondern weil auch jede Pfuscherei eines Gliedes in der Kette alle in der Teilarbeit folgenden Glieder in ihrer Leistungs- und Verdienstfähigkeit vermindert — bedarf der Kaufmann, der am Schluß erntet, was die anderen gesät haben, nur eines Hauptbuches und eines Geldschranks. Gerade in diesem System, wo nicht der Arbeiter und auch nicht der Fabrikant, sondern der Exporteur der Ausbeuter ist, entblößt sich sinnfällig und unentschuldbar der Aberwitz einer Gesellschaftsordnung, in der zugrunde geht, wer die Güter der Gesellschaft mit seinem ganzen Leben verantwortet, wo gebietet und emporsteigt, wer verantwortungslos nur die Arbeit der anderen rafft.

Von einer Station nun des Spiegelmartyriums möchte ich einiges erzählen, von Zuständen, wie man sie in Deutschland nicht für möglich halten sollte, und die radikal zu ändern eine unaufschiebbare Aufgabe der Gesetzgebung ist. Ich will von den „ewigen Arbeitern" in den Schleif- und Polierwerken des bayerischen Waldes reden, den „ewigen Arbeitern", wie sie sprichwörtlich genannt werden, weil sie in Wahrheit niemals zur Ruhe kommen, solange sie arbeitsfähig sind, das heißt zumeist: bis sie das Grab umfängt.

II.

Die Schleif- und Polierwerke, die das halb veredelte Spiegelglas zur Fertigstellung nach Fürth liefern, sind überall in der Oberpfalz verstreut; sie folgen den Flußläufen, deren Wasser ihnen die mechanische Kraft gibt. Ich sah die entlegensten dieser Werke. Bei einer Wanderung im Murntal, schon nahe der böhmischen Grenze. Diese Hütten des Murntals gelten als die verhältnismäßig erträglichsten in diesem Gebiet, und ich besuchte sie an einem heiteren warmen Herbsttage, nicht im Winter, wo sie verschneit liegen. Ich

besuchte sie am Tage und nicht in der Nacht. Und ich sah sie endlich gerade an dem Tage, da vierwöchentliche unfreiwillige Ferien zu Ende gegangen waren und der Betrieb wieder aufgenommen wurde; da herrschte noch etwas wie Feiertagsstimmung, wie Ausgeruhtheit und Behaglichkeit. Die Hetzjagd war noch nicht im Gange. Wenn trotz dieser günstigen Umstände sich die Verhältnisse mehr wie Ausgeburten eines toll gewordenen Menschenquälers, wie kapitalistische grausame Fieberträume, denn wie Wirklichkeit darstellten, so mag man einen Begriff davon erhalten, welche Eindrücke ein Wanderer mit sich nehmen würde, der in eisiger Winternacht die schlimmsten dieser Arbeitsstätten besuchen würde.

Über Schwandorf-Bodenwöhr zweigt das Bähnchen von der Hauptlinie ab, das nach Neunburg vorm Wald führt, in dieses lustige alte Städtchen, dessen helle Häuser bergwärts zum Schloß und zur Kirche klettern, in dessen Hauptstraße nur Gasthäuser zugelassen zu sein scheinen, wo ehemalige Klöster und Schlösser zu Bierbrauereien umgewandelt sind, die das billigste Bier der Erde hervorbringen; denn in der Oberpfalz kostet der Liter nur 20 Pf. In einer kleinen Wanderung erreicht man von hier den Wald, noch eine anmutige Ortschaft, und dann geht es hinauf in die unendliche Einsamkeit des ernsten Tales. Bald springt am Bach die erste Ansiedelung schroff und plump hervor. Trotz ihres Alters haben sich die ungefügen Gebäude nicht in die Waldeinsamkeit hineingewöhnt. Sie sind der Natur fremd geblieben in ihrer nackten geschäftlichen Öde. Sie sollen Gewinn abwerfen, Produktionskosten sparen, nicht menschenfreundliche Hausung gewähren. Um die langgestreckte Scheune, die das Werk birgt, ein paar armselige Hütten, in denen die Menschen wohnen. Diese Hütten sind der Stolz der Murntalwerke, denn anderswo haben die Arbeiter überhaupt keine Wohnung, son-

dern sie hausen unter dem Dach des Werks oder in der Werkstatt selbst. Alles ist schmutzig, verfallen, wie unfertig. Und die Öde der Ansiedelung wird noch gesteigert durch die Blutfarbe, die Häuser, Boden, Gegenstände und vor allem die Menschen beschmutzt. Alles ist von diesem abscheulichen Rot befleckt, das die Leute dort Pottic nennen: Es ist das Polierrot (Eisenoxyd), das zum Polieren des Glases verwendet wird. Der Farbstaub dringt überall ein, malt die Gesichter und die Hände, die Haare, die Kleider, die Wäsche, die Betten. Die Zeitung, die sie lesen, ist rot gefärbt, der Lohnzettel, ebenso wie der Brief, den sie schreiben. Ein Brief von einem Glaspolierer verrät auch uneröffnet und ohne Poststempel den Ursprungsort — durch die roten Flecken. Der Farbstoff macht die Generationen, die hier das im Familienbetrieb überlieferte Gewerbe ausüben, zu einer Rasse von Rothäuten. Die Wiege, die der ewigen Arbeit neue Opfer nährt, ist ebenso rot betupft wie das Leichenhemd, das das Opfer erledigt. Dieses entsetzliche, schmutzige alldurchdringende Rot wird nur beschattet von dem tiefen Schwarz der politischen Färbung. Denn in der Oberpfalz herrscht das Zentrum, und christ-katholische Geistliche lehren in schöner Toleranz allsonntäglich die braven Arbeiter, daß sie geduldig für alle Zeiten die „Spiegeljuden" von Fürth zu füttern hätten. Im Murntal freilich hat die sozialdemokratische Aufklärung schon die Köpfe erhellt. Und dieser kernige tüchtige Menschenschlag gewinnt durch den neuen Glauben die Kraft, der kapitalistischen Zerstörung ihres Daseins in tätiger Hoffnung Widerstand zu leisten.

In drei Abteilungen, die auch räumlich getrennt sind, vollzieht sich das Schleifen und Polieren des Rohglases. Die Technik der Kraftzuführung hat sich den modernen Möglichkeiten nicht angepaßt. Das große Wasserrad leitet in direkter Umsetzung die

Kraft zu. Daher die unfreiwilligen Pausen der Arbeit bei Trockenheit oder Überschwemmung. In diesen Pausen erhält der Arbeiter nichts. Nur wenn wirtschaftliche Ursachen Arbeitseinstellung veranlassen, wird neuerdings eine Entschädigung bezahlt, 6 Mark die Woche für den Mann, 3 Mark für die Frau. Aber selbst wenn bei nicht allzu niedrigem Wasserstand der Betrieb noch nicht eingestellt zu werden braucht, so wirkt die verminderte Kraft auf die Arbeitsleistung ein und senkt den elenden Akkordverdienst noch mehr. Binnen einem Jahre mußten die Murntalleute 7 Wochen (Oktober 1908 4 Wochen, Februar 1909 3 Wochen) wegen elementarer Ursachen ohne jede Entschädigung, 4 Wochen (August-September 1909) wegen angeblich schlechten Geschäftsgangs feiern. Aus der ewigen Arbeit werden die Menschen in die Untätigkeit und in den Hunger gestürzt und die Muße belebt deshalb nicht ihre verbrauchte Energie, sondern sie zermürbt sie vollends, so daß sie gebrochen schließlich nur noch von einem Wunsch getrieben werden: nur Arbeit haben, gleichgültig unter welchen Bedingungen. Diese „Ferien" sind höchst wirksame Antreiber für die Unternehmer . . .

Das Rohglas wird zunächst poliert. Auf großen Eisenscheiben, 4 Meter im Durchmesser, werden die Gläser in zwei Quadraten aufgegipst. Auf zwei viereckigen Marmorblöcken von derselben Größe werden ebenfalls Gläser aufgegipst. Der Schleifer hat dann diese Marmorplatte, die mit den Gläsern etwa 5 bis 6 Zentner wiegt, äußerst behutsam auf die Unterlage zu fügen. Jeder Bruch einer Scheibe ist — wie in dem ganzen Produktionsprozeß überhaupt jede Beschädigung oder Unvollkommenheit — von dem Arbeiter zu zahlen. So ruht Glas auf Glas. Und indem die untere Scheibe wie die darauf liegende Platte in gegenläufig rotierende pfeilschnelle Bewegung gesetzt werden, schleifen sich die Gläser aneinander. Nun be-

ginnt die höchst verantwortungsvolle Leistung des Schleifers. Fließendes Wasser bespült ständig die Scheiben; der Arbeiter aber hat in regelmäßigen Abständen Sand hinaufzuwerfen, erst den gröbsten, dann immer feineren, sieben Sorten nacheinander, darauf noch drei Sorten Schmirgel. Wenn neuer Sand gestreut wird, so zischt es auf wie Meeresbrandung, ist doch auch das Meer die große Schleifmühle der Kiesel. Aber die schrillen, spitzen Obertöne scheiden diese künstliche Brandung peinigend von der erhabenen ruhigen Sturmgewalt der Natur, die im stärksten Brausen noch die Schönheit des Orgelklangs bewahrt. Alle Geräusche der Industrie quälen. Das allmähliche Verebben des schreienden Zischens zeigt dem Schleifer, daß er wieder Sand auf die Scheiben zu werfen hat.

In 8 bis 9 Stunden sind die Scheiben auf einer Seite geschliffen und werden gewendet. Die Arbeit wiederholt sich, so daß das Schleifen der Scheiben auf beiden Seiten den ganzen hier üblichen 16stündigen Normalarbeitstag erfüllt.

Aber nicht nur die Scheiben, sondern auch die Menschen werden aneinander gerieben und schmerzhaft geschliffen. Hat der Sandsortierer seine Arbeit nicht sorgsam geleistet, so mißraten dem Schleifer die Gläser. Ist der Schleifer aber unachtsam gewesen, so vermehrt er die Arbeit und mindert den Lohn der Douciererin, die in der Regel seine Frau oder Tochter ist. Aus der Schleiferei nämlich wandert die Scheibe in den Doucierraum, wo Frauenarbeit herrscht. Hier wird mit der Hand die Feinschleiferei vollendet. Mit Hilfe einer Glasscheibe und feinstem Schmirgel fährt die Arbeiterin unablässig über die zu schleifende Spiegelscheibe hin und her. Hat der Schleifer gut gearbeitet, so ist wenig auszubessern, sind starke Mängel, so beansprucht die Veredelung viel Zeit und die gelohnte Stückzahl vermindert sich. Der Doucierraum ist zugleich Wohn- und Schlaf-

raum, Küche und Kinderstube der Arbeiter. In dieser menschenleeren Gegend wird mit dem Raum gespart wie in der Hauptstraße einer Weltstadt. Schon die unendliche Arbeitszeit, die notwendig ist, um ein paar Mark zu verdienen, fesselt ja den Arbeiter unablässig an die Arbeitsstätte. Warum soll er dort nicht gleich ganz wohnen! Das haben sich in vielen Werken die Besitzer zunutze gemacht, und nicht nur die Douciererin, sondern alle Arbeiter wohnen in, neben und über dem Werkraum. Emil Girbig schilderte kürzlich im „Fachgenossen", dem Organ der freien Gewerkschaft der Glasarbeiter, solche Wohnungsverhältnisse: „Die Wohnungen befinden sich fast ohne Ausnahme auf dem Boden der Polierwerkstätte. Die Räume sind aber nicht abgeteilt. Ein großer Bodenraum gilt als Aufenthalt für 6 bis 8 Familien. Es steht das Bett, in dem die Eltern schlafen, dicht neben dem Bett der Kinder; dazwischen steht der Doucierblock und das Faß mit Wasser zum Abspülen der doucierten Gläser. Dann folgen die Betten der Nachbarn und Mitarbeiter. Es gibt keine Scheidewand. Jahraus, jahrein hausen die Familien nebeneinander. Die Kinder werden in den Räumen geboren, und wenn der Tod an den Arbeiter herantritt, dann stirbt er unter dem Dach und bleibt auch in diesem gemeinsamen Raum drei Tage bis zur Beerdigung liegen." Die Geschlechter sind nicht getrennt, und eine bayerische Verordnung, die die Trennung verfügte, wird kaum gehalten, wie denn für dieses ganze Arbeitsgebiet alle Schutzmaßregeln versagen.

Aus den Händen der Douciererin kommen die Scheiben in den Polierraum. Wieder werden die Gläser auf große Bänke aufgegipst und darüber fährt dann, von einem Gestänge geführt, ein schwerer mit Filz bekleideter Block. Eng aneinander, oft zu hunderten, stehen die Blöcke nebeneinander, so eng, daß ein ungeübter Mann nur mit äußerster Gefahr durch

das Getriebe hindurch zu gleiten vermag. Der Polierer aber, der eine die einzelne Arbeitskraft weit übersteigende Anzahl von Blöcken zu bedienen hat, wenn er leben will, drückt sich zwischen den Blöcken hindurch und richtet sie, damit der Filz allmählich alle Teile der Scheibe gleich glättet. Eine dieser Poliererfamilien, die ich besuchte, hatte nicht weniger als 72 Blöcke zu versehen. Alles Ächzen der leidenden Kreaturen in der ganzen Welt, alles Heulen der Schmerzen auf Erden scheint sich in diesen Räumen vereinigt zu haben. Von hier beginnt das Polierrot seine Wanderung in alle Poren des Betriebs und der Gegend. In diesem Geächz und Geheul verbringt der Polierer sein ganzes Leben. Er wird schwerhörig und man muß laut zu ihm sprechen, wenn man sich draußen auch in der Waldstille mit ihm verständlich machen will. Sein ganzes Leben — buchstäblich! Denn hier wandelt sich die 16stündige Arbeitszeit in die 24stündige Endlosigkeit! Tag und Nacht fahren die Polierblöcke gespenstisch hin und her und sie bedürfen unablässig von Zeit zu Zeit der Wartung, sei es, daß die Lage verändert werden muß oder Polierrot hinzuzufügen ist. Die Arbeiter hausen Tag und Nacht in diesem Grauen. Am Montag in aller Frühe beginnt das Rackern und endigt erst, wenn die Kirchenglocken des nächsten Orts Sonntags zum Christendienst rufen; denn die erforderliche Religionsübung läßt sich eben doch nicht im Polierraum vornehmen. Während der ganzen Woche kommt der Arbeiter nicht aus den Kleidern. Wohl kann er, wenn die Blöcke richtig laufen, eine Weile sich auf einer Bank niederstrecken, aber er ist die ganzen 24 Stunden des Tages zur Arbeitsbereitschaft verpflichtet! Will er ein paar Nachtstunden ungestörter Ruhe haben, so muß er sich entweder von Familienmitgliedern vertreten lassen, oder auf seine Kosten einen Hilfsarbeiter stellen. Auch seine Ar-

beitsleistung hängt in ihrem Ertrag wesentlich ab von dem Zustand, in dem ihm die Douciererin die Scheiben überliefert.

Der Polierer weiß nichts von der Welt. Sein ganzes Dasein ist erfüllt von dem Lärm der Polierblöcke, dem roten Polierstaub und dem Kampf mit dem gemeinen Hunger.

III.

Denn der ewige Arbeiter muß ewig hungern! Der Schleifer verdient mit seiner 16stündigen Arbeitszeit 15 M. die Woche. Der Sandsortierer 11 M., die Douciererin (bisher bei 12stündiger Arbeitszeit) wöchentlich 5 M. Der Hilfsarbeiter erhält 7 M. (mit Kost), 13—14 M. (ohne Kost). Er muß Tag und Nacht zur Verfügung stehen; vertritt er den Polierer zur Nacht, so bezieht er von ihm für 6 Stunden Nachtarbeit 40 Pf., nämlich für alle 6 Stunden insgesamt. Der Polierer ist der König in diesem Reich. Er schwingt sich bei 24stündiger Arbeitszeit mit 48 Blöcken zu 17—18 M. die Woche empor. So beläuft sich der Familienjahresverdienst insgesamt auf 600—700 M. Dafür müssen Mann und Frau, die erwachsenen Töchter und Söhne, aber auch — trotz des Verbots — die kleinen Kinder arbeiten. Diese Löhne haben erst nach den letzten Tariferhöhungen von 1907 den Stand von 1885 wieder erreicht. Die Arbeitszeit ist nicht kürzer geworden, aber die Lage hat sich insofern verschlechtert, als die ganze Lebensmittelteuerung mit voller Wucht auf diesen Unglücklichen lastet. Und sie segnen heute nicht gerade mehr den Bauerndoktor Heim, der sie im Reichstag vertritt. Die Arbeiter müssen alle Lebensmittel kaufen, sie besitzen nicht das kleinste Äckerchen, kein Nutztier. Die Preise sind auch in diesem entlegenen Winkel nicht billig; Kuhfleisch 60 Pf., Ochsenfleisch 80 Pf., Schweinefleisch 80 Pf., Kalbfleisch 60 Pf. Das sind freilich für

die Glasarbeiter nur theoretische Preise. Sie verfallen nicht auf den Gedanken, Fleisch zu essen. Die trockene Kartoffel ist ihr Nahrungsmittel. Die paar Stunden Rast in der Woche müssen sie noch zur Arbeit nutzen. Sie wandern in den Wald, um Holz zu freveln; Polizeistrafen für solche Eingriffe in das Waldeigentum bilden regelmäßige Abzüge ihres Lohnes.

Der furchtbare Lohndruck ist wesentlich bedingt durch das raffinierte Zwischenmeistersystem. Diese Werke gehören Besitzern, die in München oder sonst fern in einer Stadt wohnen und für die Exporteure diesen Teil der Veredlung besorgen. Die Besitzer der Schleifwerke setzen nun Werkmeister ein, die den Betrieb beaufsichtigen. Gelegentlich ist dieser Zwischenmeister zugleich auch der Besitzer, aber es ist nicht die Regel. Der Meister stellt die Betriebsmaterialien. Er liefert von dem Geld, das ihm der Besitzer zur Verfügung stellt, Filz, Gips, die rote Farbe, Sand und Schmirgel. Er hat also das Interesse, daß mit diesem Material sparsam umgegangen wird. Die Rechnung stellt sich nun so: Der Meister erhält von dem Besitzer 1000 M. in 14 Tagen. Die Summe fällt zur Hälfte ihm zu, zur anderen dem Arbeiter. In die 500 M. teilen sich — ich führe ein konkretes Beispiel an — 7 Schleifer, 4 Poliergesellen, 11 Douciererinnen. Je ein Drittel der 500 M. entfällt etwa auf die drei Kategorien. Von den 500 M. bezahlt der Meister Hilfsarbeiter und die Materialien. Ihm bleiben als dem einzigen, der nicht arbeitet, 150 M. für 14 Tage übrig. Durch dieses System wird auch der letzte Rest von Verantwortung von den Unternehmern abgewälzt. Aber es ist klar, daß der parasitäre Zwischenmeistergewinn ein Raub am Arbeitslohn ist.

In ähnlichen Verhältnissen leben 2300 bayerische Arbeiter und Arbeiterinnen. Aber gibt es denn keine Gewerbe-Inspektoren, nimmt sich kein Gewerbearzt dieses Elends an? O, dieses Reich ist den beamteten

Hütern der sozialen Wohlfahrt durchaus nicht unbekannt. Jahr für Jahr tönen aus den Gewerbeberichten dieselben Klagen, die, so gedämpft sie auf leisen Sohlen schleichen, die Wahrheit ahnen lassen. Der Streik der Glasschleifer von 1905 lenkte die Gewerbe-Inspektoren auf die ungeheuerlichen Mißstände. Damals verkauften sogar noch die Zwischenmeister die Materialien an die Arbeiter zu Wucherpreisen und zogen sie vom Akkordlohn ab. Das wenigstens wurde beseitigt. Die Wohnungsverhältnisse werden immer wieder in grotesker Sanftmut als „nicht gute" bezeichnet. 1906 wurden 88 Wohnungen beanstandet, weil sie zugleich Wohn- und Arbeitsräume waren. Sie waren „feucht, zu stark belegt, schmutzig, Böden, Wände und Decken schadhaft, Fenster, Fensterrahmen und Türen schadhaft oder nicht schließend". Es wird von Kindern unter 12 und 13 Jahren berichtet, die arbeitend betroffen wurden. Es wird geklagt, daß die Bestimmungen über ärztliche Zeugnisse nicht beachtet werden. Es wird das Gutachten eines Arztes mitgeteilt: „Tagtäglich kann die Beobachtung gemacht werden, daß die Arbeiter in den Glasschleifereien und -Polierereien meist blasse, anämische, krankhaft aussehende Leute sind, welche fast sämtlich an chronischen Bronchialkatarrhen und tuberkulösen Erkrankungen der Lungen leiden." Ein anderer Arzt schreibt: „Bei den Arbeitern in den Glasschleifereien und Glaspoliereteien handelt es sich um die Einatmung eines äußerst scharfen, die Respirationsorgane im hohen Grade angreifenden, meist quarzhaltigen Staubes. Äußerst schädlich auf die Atmungsorgane wirkt auch die rauchige Atmosphäre, welche die schlechten Öllichter verbreiten, womit die Arbeitsräume beleuchtet werden." Auch Nachtarbeit von kleinen Kindern wird konstatiert. Aber die Gewerbeberichte entschuldigen diese unerhörten Zustände immer schließlich mit den unvermeidlichen

Bedingungen des schlecht gehenden Gewerbes, das man nicht zerstören dürfe, und keinem fällt es ein, zu erklären, daß eine Industrie wert ist, so schnell wie möglich zugrunde zu gehen, wenn sie nicht bei menschenwürdigen Bedingungen existieren kann. Aber die Verhältnisse könnten gebessert werden. Es ist die Brutalität einer verantwortungslosen Ausbeutung, die dieses verruchte System erzeugt hat.

So leben diese Arbeiter. Wie sterben sie? Auch im Tode finden sie keine Ruhe. Vor mir liegt ein Aktenheft, das den Kampf um die Rente für einen getöteten Arbeiter erzählt. Auch diese Papiere sind rot bestäubt. Eines Morgens findet man einen Polierer tot mit zerschmettertem Kopf unten im Radraum. Neben ihm liegt ein Handbeil und die geliebte Schmalzlerdose, die ihm beim Niedersinken offenbar aus dem Schurz gefallen ist. Niemand war bei dem Unfall zugegen, aber jeder Arbeiter weiß, wie er sich zugetragen hat. Am Wasserrad war irgend etwas nicht in Ordnung. Der Mann nahm ein Beil und kroch in der nächtlichen Benommenheit der Überarbeit hinunter, um die Maschine zu richten und in der Akkordarbeit nicht beeinträchtigt zu werden. Dabei traf ihn eine Kurbel. Der Fall war klar. Nur nicht für die Berufsgenossenschaft in Fürth, deren Phantasie eine tolle und schamlose Räubergeschichte ersinnt, um die Witwe ihrer Rente zu berauben. Der Rentenanspruch wird abgelehnt mit der Begründung, daß der Ehemann sich der Gefahr selbst ausgesetzt habe, weil er verbotswidrig, während das Werk im Gange war, in den Radraum kroch. Dann heißt es: „Wenngleich nicht festgestellt werden konnte, zu welchem Zweck Ihr Ehemann in die Radstube gegangen ist, so muß doch aus der Sachlage der Schluß gezogen werden, daß Ihr Ehemann nicht einer mit der üblichen Betriebsarbeit an sich verbundenen Gefahr erlegen ist.“ Der Vertrauensmann der freien Gewerkschaft nimmt sich der

Witwe an und legt Berufung gegen diesen Entscheid ein. Die Berufsgenossenschaft beantragt die Verwerfung der Berufung und begründet ihr Begehren wie folgt: „Es sei nicht anzunehmen, daß der Getötete in der Radstube einen Keil hätte antreiben wollen. Neben der Leiche ist auch die Tabaksdose gefunden worden, so daß in den staatsanwaltschaftlichen Akten... auch der Ansicht Ausdruck gegeben wird, die Tabaksdose sei durch eines der Löcher im Boden des Polierraumes... in die Radstube gefallen, Schmidt (der Getötete) habe sie holen wollen und sei dabei verunglückt. Das Handbeil könnte dabei sehr wohl zum Hervorlangen gedient haben." In der Tat ein höchst geeignetes Instrument für diesen Zweck! Das Schiedsgericht erkannte auf die Zubilligung einer Rente. Darob geriet der Vorsitzende der Berufsgenossenschaft, ein königlicher Kommerzienrat, in eine wilde Aufwallung tief verletzten Rechtsbewußtseins. Und er legte beim Reichsversicherungsamt Rekurs ein, indem er das Schiedsgericht wie folgt anblies: „Das Schiedsgericht hat auf bloße Vermutung und ohne jede positive beweiskräftige Unterlage hin als feststehend angesehen, daß Schmidt zum Zwecke irgendeiner Betriebsarbeit das Werk betreten habe. Das ist kein Recht, sondern Willkür, gegen die wir uns wehren." Aber auch das Reichsversicherungsamt war der Meinung, daß ein Glasarbeiter nicht für seine Tabaksdose sein Leben opfert und daß ein Handbeil keine Stange ist. Es verwarf den Rekurs.

Seitdem ist der königliche Kommerzienrat der Fürther Aristokratie überzeugt, daß es auf der Welt kein Recht mehr gibt...

[1909.]

Unter der Sonne.

Nie geschaute Frühlingsbilder hat dieses starre Preußen uns heuer gezeichnet: Aus den bewegten Linien dunkler Kleider, die sich zu Tausenden drängen, recken sich weiß leuchtende Hände zum Himmel empor. Es sind harte Hände der Arbeit und der Drangsal, verwitterte Hände der Sorge und des Schmerzes, gefurchte, verstümmelte Hände; aber alle diese Risse des Alltags sind unsichtbar geworden, aufgelöst in dem schimmernden Weiß, so wie sie sich jetzt aus dem düsteren Gewirr strecken, sind es alles dieselben schwörenden Hände des großen Willens und des furchtbaren Zornes, weit und hoch entfaltete Hände, die sich nicht in demütigen Gebeten verschränken, sondern die frei und stolz rufenden Finger dem Lichte zukehren, das an ihnen mild und reich herabrinnt, als wollte es die Sonne selbst in die Herzen leiten. Wie Blüten sind diese Hände, die plötzlich der Frühling auf steinigem Brachland erweckte. Eine neue Schönheit hat der bedeutsame Augenblick geboren: Über dem finsteren Millionenelend betrogener, geplünderter Menschen, der farblosen Masse, die immer nur anderen Farbe gewinnt, hat sich die unendlich gegliederte, in zahllosen Wandlungen doch einheitliche Riesenblüte schaffender Hände strahlend ausgebreitet, und diese öde Welt der Fron hat auf einmal die Form und Farbe des Frohen gewonnen. Eine neue Sonnenfeier ist wie über Nacht geworden.

Die Machthaber wußten wohl, was sie taten, als sie sich weigerten, die Menschheitsbewegung unserer Zeit in ungehemmtem Sonnenlicht sich ausbreiten zu lassen. Mochten die Rebellen immer sich in öden, qualmigen

Sälen einsperren, sich als Höhlenmenschen vor dem natürlichen Licht verkriechen, da sah man sie nicht, da sahen sie sich selber nicht, nur ihre Lungen wurden zerdrückt und verstaubt und ihre Augen verlernten im Licht zu schauen. Es war eine Aussperrung aus der Natur, und die fahle Dämmerung ließ alle Schrunden und Wunden in einem Grau sich verstecken. Nur unter der Sonne reift die unzerstörbare Kraft, nur wer in ihrem Licht, das jede Lüge entkleidet, zu bestehen vermag, bezeugt sein großes, gesundes, ungebrochenes Menschentum. Indem die Masse unter dem Himmel sich ausbreitet, zählt sie sich nicht nur, fühlt sie sich nicht nur, wächst in ihr nicht nur die sehnsüchtige Daseinsfreude und die tätige Entschlossenheit, sie gewahrt auch die Zerstörungen, die ihr Leben an ihnen verübt hat: die Sonne bringt es an den Tag, daß in der heutigen gesellschaftlichen Verfassung, dieser ewig währenden Schlacht, die große Mehrzahl der Menschen entstellende Wunden der Not und der Fesselung mit sich schleppt, die sie schamvoll verhüllen möchte. Die Sonne heischt die ungebrochene Schönheit des Menschen, und sie selbst wird zur Anklägerin wider die Verbrecher an menschlicher Kraft, Größe und Reinheit. Unter der Sonne wird alles Unechte entlarvt, aller hüllende Plunder und alles erheuchelte Gefühl zerzaust: Nur die ganz starke Wahrheit kann sich in ihrem richtenden Glanz bewähren. Nur in ihr können frohe, ehrliche, brausende Feste des Lebens entstehen!

Es lag von Anbeginn in der Maifeier des Proletariats, daß die Wiedergeburt der Natur sich mit dem Frühlingswillen menschlichen Strebens innig verbände — ein Sonnenfest erwachter Völker, ein Menschheitsfest, das zum erstenmal wieder in farbiger Freude und lachender Schönheit die ganze Erde einigen sollte. Aber fast schien es, als ob die Kraft, Feste zu feiern, versiegt sei. Das Maifest bildete sich keine eigenen

Formen seines tiefen und heiligen Wesens. Es schleppte den Geruch und den Druck des Werktags mit sich. Wir nahmen an Veranstaltungen teil, nicht aber an einem Fest, in dem sich der erhöhte Sinn des Lebens offenbarte. Nur in unlustigen Sälen gab es etliche Vergnüglichkeit und flüchtige Erbauung.

Von unseren Festen, diesen Ausströmungen menschlicher Freude in den Formen der Kunst, der zu unmittelbarem Leben gewordenen Kunst, gilt, was William Morris von der Kunst selber sagt: „Verkauft ist sie worden und billig fürwahr, achtlos vernichtet durch die Gier und Unfähigkeit von Narren, die nicht wissen, was Leben und Freude bedeuten, und sie weder selbst besitzen, noch anderen gewähren wollen, zum Opfer gebracht jenem Ungeheuer, das alle Schönheit zerstört hat, und dessen Name ist — Handelsgewinn." In Wahrheit: sind nicht auch unsere Feste zur Ware geworden, Spekulationsobjekte für Saalbesitzer und Bierbrauereien? Nicht nur unsere Arbeit wird ausgeschrotet, sondern auch unsere Freude, und wenn wir in den kargen Minuten losgebundener Knechtschaft mit ermüdeten Sinnen und kaum sich selbst wagender und bejahender Sehnsucht uns dem Schein einer Freiheit hingeben, so wird auch sie auf dem Markt lärmend ausgeboten und feilschend verwüstet. Unsere Feste von heute sollen eine Vorahnung der Wirtschaftsordnung von morgen sein. Diese Ordnung, die aus dem rohen Chaos der menschlich-staatlichen Gesellschaft selbst ein Kunstwerk gestaltet, wäre nicht wert des Kampfes und der Opfer gewesen, wenn sie nur (wieder mag William Morris reden!) „die Bürde der Arbeit erleichtert hätte, ohne ihr wiederum jene Elemente sinnlichen Vergnügens beizumischen, das den Kern aller wahren Kunst ausmacht." Der englische Künstler-Sozialist weiß, was die Proletarier wollen, „und was sie aus den tiefsten Tiefen ihrer Barbarei zu erretten vermöchte: Arbeit,

die ihr Selbstgefühl nähren, ihnen die Anerkennung und Teilnahme ihrer Genossen eintragen könnte, ein Heim, das sie mit Freuden aufsuchen, eine Umgebung, die sie besänftigen und erheben würde; vernünftige Arbeit, vernünftige Rast. Aber nur eine Macht in der Welt kann ihnen das schenken, die Kunst." Keine Kunst der Wenigen, sondern „eine Kunst, geschaffen durch das Volk, als ein Glück für den Schöpfer, wie für den Genießer." Die belebende Seele dieser neuen Ordnung wird die Kunst sein und sie wird eine Gesellschaft entwickeln, in der „die künstlerische Veredelung des Tagewerkes, an Stelle von Furcht und Not, Hoffnung und Freude als diejenigen Kräfte einsetzen wird, welche die Menschen zur Arbeit antreiben und so die Welt in Gang erhalten."

Dieser großen Zukunft Gleichnis und körperlich im voraus gestaltetes Abbild ist das Maifest, sollte es sein! Darum muß auch seine belebende Seele die Kunst sein. Wenn in der Völkerfeier des Mai die Schreie des Zornes und die Weckrufe zukunftsträchtiger Zuversicht in Massenchören über die Erde hallen, so bedarf der politische und soziale Gehalt des kämpfenden Festes der reinen, farbigen Formen, um auf die Seelen zu wirken, ihnen für immer ein Erlebnis zu bleiben, sie als ewig treibende, gläubige Trösterei durch alle die dumpfen und stumpfen Tage zu geleiten. Die Maifeier kann niemals zugrunde gehen, wenn es gelingt, ihren erhabenen Sinn in dem künstlerischen Ausdruck ihrer Verkörperung heranzuholen. Nur wenn sie in einer eilig gepfuschten Routine erstarrt, wenn sie Jahr für Jahr in barbarischem Gemengsel lediglich Antriebe und Vorwände für Lustbarkeitssteuern darbietet, dann hat sie ihre Seele, ihr Daseinsrecht verloren, auch wenn man sie mit peinlicher Gewissenhaftigkeit zum fälligen Termin auf die Tagesordnung immer wieder setzen mag.

Die früheren Zeiten kannten den bunten, ein wenig

rohen, doch lustigen Kirmeslärm der Volksfeste, die die Massen in einem Drang vereinigte und die echt und lebensstrotzend waren, wenn sie auch zumeist das listig verführende und beschwichtigende Geschenk der Mächtigen waren. Die Volksfeste sind gestorben, und was sich noch so nennt, sind, da ihnen alle innere Volksgemeinschaft fehlt, leere entartete Nachahmungen und Fälschungen. Wir aber streben heute von den alten Volksfesten, die sich durch viele Tage des Jahres häuften, zu einem Völkerfest: Ein Fest nur, doch alle Völker! Das ist das Neue, Unerhörte, Gewaltige des Maifestes. Kein tollendes Betäuben über den Jammer des Alltags, den man wehrlos wie eine ewige Sckickung trug, kein bocksmäßiges Herausspringen aus sonst versperrtem Stall, wie in den Volksfesten von ehedem, sondern ein Bergen und Ernten zukünftigen Reichtums in der symbolischen Versinnlichung ernster Freudenfeier — das ist das Maifest und das muß es zu formen imstande sein.

Wir brauchen die Farben der schlichten, echten, feierlichen Freude. Die Masse selbst, die von einem Ideal bewegt wird, gewährt uns den gewaltigsten Urstoff, ein würdiges Fest zu gliedern, den die Menschheitsgeschichte bisher dargeboten hat. Erfinden wir ihm die Linie und die Farbe seiner stolzen Weihe, rufen wir die Künstler, die mit uns fühlen, uns zu helfen. Nicht daß wir uns mit glitzerndem Plunder und täuschendem Flitter behängen wollen, grelle Papierblumen aufpflanzen und die Textilindustrie der Anilinfarben über die Natur breiten, nein, wir rufen nach der großen Einfachheit des Ausdrucks freier Freude, die sich innig schmiegt in die umgebende Natur und sichtbar auswirkt, was uns in Herz und Hirn gärt und zur Sonne hervor drängt. Lichte Kleider der Frauen und Mädchen, Frühlingsblüten in dem gelösten Haar der Kinder, helle Gesänge der unfertigen Jugend und die markigen Lieder der Reifen, und die

große Kunst der klassischen Musik, der in Tönen eine neue Menschheit kündenden Meister — und alles unter der Sonne, furchtlos sich darbietend ihrer unbestechlichen, unbeirrbaren Prüfung. Und dann wird am Ende einst der Tag kommen, wo wir nicht nur geordnet, wie preußische Soldaten, durch die Straßen ziehen und in den Parks uns regelrecht säuberlich sammeln, wunderbar angepaßt der streng äugenden Polizei, die im Lineal das Szepter Gottes anbetet, sondern die farbig erglühende Masse tanzt durch die Straßen und schlingt unter den Bäumen der jetzt nur fürs Anschauen behüteten Stadtgärten den Reihen — und alle Straßenbahnen, Automobile, Droschken halten vor solchem Mirakel still, und die ältesten Schutzmannsgäule wiehern vor erstauntem Vergnügen und hüpfen, daß ihre Reiter herunterfallen und — mittanzen ...

[1. Mai 1910.]

Festlicher Kampf.

Krieg und Kampf — das sind die beiden Gegensätze der menschlichen Gesellschaft, das ist der Weg von der Barbarei zur Kultur. Krieg ist das Raufen um Vernichtung, Kampf das Ringen um Vollendung. Die herrschenden Klassen führen Krieg, die unterdrückten, aufwärtsstrebenden kämpfen. In der kapitalistischen Welt herrscht unablässig verwüstender Krieg, durch den für wenige ein satter Friede erkauft werden soll. Die sozialistische Welt will keinen Krieg, um einen trägen Schlaraffenfrieden zu ernten; sie will vielmehr den Frieden, um kämpfen zu können. Nichts Größeres ist den Menschen gegönnt als der Kampf; er ist der heiligste Inhalt des Lebens. Daß dieses Dasein zum heiligen, zum festlichen Kampf werde, ist höchstes Ziel menschlicher Kulturarbeit. Und darum ist das Weltfest des Proletariats, der Maitag, die tiefsinnigste Idee, die jemals verwirklicht war, dieser Gedanke eines Feiertages, der zugleich Fest und Kampf ist. In solcher Vereinigung ist unsere Maifeier, wie mühselig, in echt proletarischem Schicksal sie sich immer vor dem Wirrsal der andrängenden Hemmungen behaupten und durchsetzen mag, dennoch ein Vorklang jenes zukünftigen Lebens, das festlicher Kampf sein wird.

Dieses Festgefühl sollten wir in unseren zähen, oft klein und kleinlich scheinenden, bisweilen hoffnungsarm ermattenden Werktagskämpfen niemals vergessen. Wo und wie sich das Proletariat betätigt, ob in der Enge des Dorfes oder der Unrast der Weltstadt; ob auf dem Acker oder in der Fabrik, ob es seinen Stimmzettel in die Urne wirft, in Versammlungen de-

monstriert, Flugblätter austrägt, in einer Werkstattberatung noch so winzige Verbesserungen seiner Arbeitsverhältnisse erörtert; ob es genossenschaftlich die Beschaffung von Nahrung und Hausung organisiert, ob es sich in das freie Wort seiner Presse versenkt, mit hingebendem Fleiß um wissenschaftliche Erkenntnisse sich bemüht oder sein Gefühl in künstlerischen Offenbarungen erfüllt — stets umwittert den Proletarier die Größe seiner weltgeschichtlichen Aufgabe und, indem er um das Nächste und Bescheidenste kämpft, erhebt er sich zum ahnungsvollen Bürger einer erhabenen Zukunft, die er selbst rüsten hilft. Das helle Mailicht begleitet den aufrechten Proletarier durch alle Tage des Jahres, und in keinem Tun vergißt er die festliche Begeisterung, die er seinem Werk schuldet.

Ludwig Feuerbach hat in einem schönen und kühnen Gleichnis die Erhabenheit des Alltäglichen gezeichnet: „Essen und Trinken ist das Mysterium des Abendmahls — Essen und Trinken ist in der Tat an und für sich selbst ein religiöser Akt; soll es wenigstens sein. Denke daher bei jedem Bissen Brot, der dich von der Qual des Hungers erlöst, bei jedem Schluck Wein, der dein Herz erfreut an den Gott, der dir diese wohltätigen Gaben gespendet — an den Menschen! Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menschen die Dankbarkeit gegen die Natur! Vergiß nicht, daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleisch der Pflanze ist, welches dem Wohle deiner Existenz geopfert wird! Vergiß nicht, daß die Pflanze dir das Wesen der Natur versinnbildlicht, die sie selbstlos dir zum Genusse hingibt! ... Hunger und Durst zerstören nicht nur die physische, sondern auch die geistige und moralische Kraft des Menschen, sie berauben ihn der Menschheit, des Verstandes, des Bewußtseins. O, wenn du je solchen Mangel, solches Unglück erlebtest, wie wür-

dest du segnen und preisen die natürliche Qualität des Brotes und Weines, die dir wieder deine Menschheit, deinen Verstand gegeben! So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abzugewinnen."

Unser Maitag ist solche Unterbrechung des gemeinen Laufs der Dinge, um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung zu geben. Er lehrt uns die Alltäglichkeit unseres Kampfes in seiner Größe erkennen, das Glück des Kämpfens selbst im Innersten empfinden, er bestärkt und befeuert uns in der erhabenen Überzeugung, daß der Klassenkampf des Proletariats die schaffende Vernichtung des Klassenkrieges ist, den die Herrschenden unbarmherzig und sinnlos zu führen verurteilt sind.

Man sollte unsern Kampf nicht mit dem Kriege jener vergleichen. Es ist nichts Gemeinsames zwischen diesen beiden Betätigungen. Kämpfen ist Schaffen, Kriegen ist Zerstören. Es ist nicht das Ringen moralisch Ebenbürtiger, das zwischen den beiden Lagern brandet. Das sind die Kämpfer des Daseins, die das festliche Schöpferglück noch in dem Augenblick begnadet, da sie im Übermaß der Kraftanspannung zusammenbrechen. Der Denker ist Kämpfer, der die quellende Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in klaren einfachen Gedanken zu bändigen sich quält. Der Künstler ist Kämpfer, der das Schicksal der Menschheit in großen Gesichten zu gestalten ringt — bis zur verzehrenden Aufopferung seines Selbst. Wer auf schwankem Fahrzeug hoch über der Erde im weiten Luftmeer, den tödlichen Sturz vor Augen, unerschrocken steuert, wer in die Eisgefilde fernster Einsamkeit vordringt, wer den verderbenden Krankheitserregern im menschlichen Körper, die grauenhaften Geheimnisse ihres Wirkens nachspürt — der weiß,

was Kämpfen heißt. Wer mit schwerem Schritte die Scholle bearbeitet, wer glühendes Metall zu zweckmäßig sinnvoller Form unterwirft — sie alle gehören zu dem Maiheere der Kämpfer.

Die Herrschenden aber kämpfen nicht, sie führen Krieg, sie zerstören. Sie rasen in allen Ländern und Ströme von Blut fließen. Bald führen sie Rachezüge gegen wildwüchsige Naturvölker und rotten sie im Namen der Zivilisation aus, bald treiben sie zivilisierte Nationen mit Kanonen, Maschinengewehren, Panzerschiffen gegeneinander. Jetzt entfesseln sie unblutige, aber kaum minder grausame Völkerkriege durch Zölle und Sperren, dann toben sie in inneren Fehden: Die Straßen röten sich vom Blut wehrloser Bürger, frecher Übermut sperrt Tausenden Raum und Werkzeuge der Arbeit, Rechte und Freiheiten werden zertreten. Gerichtssäle und Gefängnisse, Arbeitshäuser und Prügelheime, Kasernen, in denen die Leiber entseelt, und Kirchen, in denen die Geister entkörpert werden, das sind ihre Kriegsschauplätze.

Blickt in die Fratzen dieser Krieger, wo gewahrt ihr Größe, Begeisterung, oder auch nur ein gutes Gewissen? Sie säen Tod und ernten Verwesung. In all ihrem Glanz, in all ihrer Macht, in all ihrem Reichtum irren sie doch scheu, wie von der Weltacht Gebannte und Verfluchte, unstet durch ihre Zeit, die für sie zum ewigen Grabe wird. Sie haben nichts, wofür sie kämpfen dürfen. Sie kennen ja nur Unterdrückung und Erniedrigung. Sie wissen nichts von der Unsterblichkeit des Kämpferglücks, das des endlichen Sieges gewiß ist. Ihr zittert vor euren eigenen Geschossen und Sprengstoffen, vor euren eigenen Klassengenossen und noch mehr vor denen, die ihr beraubt. Wir aber reichen, mit unbewehrten Händen, unbekümmert um alle Schrecken stählerner Waffen und blutiger Gesetze die brüderlichen Hände über alle Grenzen und rufen, ob man uns tausendfach als Hoch-

verräter schmähen und verfolgen mag, alle zu Hilfe, die mit uns bereit sind, in festlichem Kampf ein neues Leben aufzubauen; und fast sind wir weichmütig, euch übermächtige, uns bedrohende Feinde zu bedauern, daß ihr nichts verspüren könnt von der Fülle unserer Sehnsucht, Tapferkeit und Zuversicht.

Der erste Mai ist unser Fest aus eigenem Recht. Keine Kirche lockert dem Pöbel die Zügel für kurze Rauschstunden, kein König läßt seinen Untertanen aus Marktbrunnen roten Wein fließen und den Hungernden zu stumpfer Völlerei Ochsen braten. Die Masse, die unser ernstes, verfolgtes und gefährdetes Fest feiert, ist nicht mehr euer geduldiges, armseliges, feiges Volk, dem ihr die Glieder und Gedanken nach Willkür verstümmelt, und das ihr mit huldvollen Vergnüglichkeiten begnadet, nachdem es euch sein Menschentum geopfert hat. Wir wollen kein Recht, das wir nicht selber erobert, keine Freiheit, die wir nicht selber gefügt, keine Freude. die wir nicht selber gespendet, und auch kein Fest, das wir nicht selber uns gewonnen.

Dazu erziehen wir dies neue Volk, daß jeder sich selber zu erziehen wisse, daß jeder verstünde, seinem Dasein Wert und Würde zu verleihen, sein Schicksal klug und tapfer zu lenken: jeder einzelne, in sich gereift und gehämmert, ein Kämpfer für sich und doch ein frei sich fügendes Glied in der Gesamtheit — festlichen Kampf!

[1. Mai 1911.]

Die Kindesmörderin.

Durch die Weltgeschichte des Frauenelends schleicht das blutige Gespenst der Kindesmörderin. Unzählige sind in Schande und Marter zugrunde gegangen, und die Frau allein trug das Martyrium. Der Mann erscheint an ihrer Seite nur als Richter, Folterknecht und Henker; aber der mitschuldige Mann, der das Kind zeugte, ist niemals dort zu finden, wo die Frau geopfert wird, er zieht leichten Herzens ungestraft seines Weges, den lustigen Geschmack genossener Buhlschaft auf den Lippen, nach neuem Zeitvertreib auslugend.

Bis in das Ende des 18. Jahrhunderts lastet die ganze Grausamkeit mittelalterlicher Justiz auf der armen Dirne, die unehelich empfing, um ein bißchen Liebe zu genießen. Die uneheliche Mutter war nicht nur gesellschaftlich geächtet, sondern sie verfiel durch die „Unzucht" auch der kriminellen Ahndung. Und doch stießen die vielen Eheverbote und Eheerschwerungen ständischer, konfessioneller und materieller Art die Frau fast gewaltsam in das ungeweihte Bett der Liebe. Die Geburt eines Kindes bedeutete ihre Ausstoßung aus der Gesellschaft, entledigte sie sich aber der verfluchten Bürde, die in Angst und Qual ihren Schoß unentrinnbar schwellen ließ, so ward sie von rohen Knechten mit glühenden Zangen zum Geständnis gebracht, an den Galgen geknüpft, gepfählt, im Sack ertränkt oder lebendig begraben — unter pfäffischen Gebeten.

Die revolutionäre Weltstimmung am Ende des 18. Jahrhunderts, das die Menschlichkeit wieder entdeckte, linderte auch das Los des Kindesmörderin.

Pestalozzi, der große Erzieher, der die ganze Tragik eines einsamen, allzu feurigen Idealismus in seinem Dasein auskosten mußte, hatte aus dem Studium der Gerichtsakten die Erkenntnis gewonnen, daß häufig die uneheliche Mutter im Augenblick der Geburt im kranken Zustande geistigen Wahns unfrei und bewußtlos das Verbrechen mechanisch verübte, und predigte leidenschaftlich Milde für die Unglücklichen. Eine Preisaufgabe wurde gestellt: „Welches sind die besten ausführbaren Mittel, dem Kindesmorde abzuhelfen, ohne die Unzucht zu begünstigen." Die drei preisgekrönten Arbeiten wurden 1784 in Mannheim veröffentlicht. Die Dichtung nahm sich der Kindesmörderin an: H. L. Wagner, Bürger, Schiller weihten die Märtyrerin, und in der Gretchen-Tragödie des Faust schuf Goethe erbarmend und begreifend aus der gefolterten Kreatur der Henkersknechte eine weltliche mater dolorosa.

Heute hat das Recht die Strafe für Kindesmord gemildert, aber nur unter gewissen Voraussetzungen gilt diese Tötung nicht als Mord. Das deutsche Strafgesetzbuch versteht unter Kindesmord nur die Tötung eines unehelichen Kindes in oder gleich nach der Geburt durch die Mutter. Das französische Strafgesetz begreift darunter die Tötung jedes Neugeborenen durch irgendeine Person. Im Vorentwurf zum schweizerischen Strafgesetzbuch ist Kindesmord die vorsätzliche Tötung eines Kindes durch die Gebärende unter dem Einfluß des Gebäraktes.

Die Rechtswissenschaft streitet über die Gründe, welche solche Milderung der Strafe vor dem gewöhnlichen Mord rechtfertigen. Die Auffassung Pestalozzis von der Bewußtseinstrübung im Vorgang des Gebärens kämpft mit der anderen, die mit der Furcht vor Schande die Herabsetzung der Strafe rechtfertigt. Die psychologischen Einwirkungen des Geburtsaktes auf die Zurechnungsfähigkeit werden von einzelnen Kri-

minalisten gänzlich geleugnet, die nur den „Ehrennotstand“ gelten lassen, die Furcht vor Schande.

Von dieser Streitfrage ausgehend, sich aber weit über ihre Enge erhebend, untersucht Margarete Meier auf Grund von Material des Züricher Universitätsinstituts für gerichtliche Medizin die Psychologie des Kindesmordes. Die Ergebnisse ihrer Untersuchung veröffentlicht sie in einer ganz hervorragenden Arbeit im „Archiv für Kriminal-Anthropologie“ (1910, Heft 3/4). Dieser auf persönlicher Beobachtung von Kindesmörderinnen und Aktenstudium beruhende „Beitrag zur Psychologie des Kindesmordes“ müßte unmittelbar eine fundamentale Änderung der Gesetzgebung veranlassen, wenn sie durch Vernunft und Humanität, statt durch Klasseninteressen bestimmt würde.

Jene Streitfrage beantwortet Margarete Meier dahin, daß eine durch den Geburtsvorgang verursachte Verminderung der Zurechnungsfähigkeit in keinem Falle nachzuweisen sei. Wenn aber auch keine Bewußtseinstrübung vorhanden ist, so befindet sich die Frau dennoch durch die Geburt „in einer so neuen, ungewohnten Situation, sie steht unter dem Zwange einer solchen Menge drückender Tatsachen, an einem solchen Wendepunkt ihres Lebens, daß ihr Zustand nicht normal genannt werden kann“. Gerechtfertigt sei, den Geburtsvorgang als strafmildernd zu berücksichtigen, nicht berechtigt aber, daß er „das Strafmildernde überhaupt sei“. In der Tat sind die anderen Motive des Verbrechens ungleich wichtiger. In den von Margarete Meier untersuchten Fällen wirkten als Motive der Tat, sich mehr oder weniger miteinander verflechtend:

Verlassenheit (im engeren Sinne) durch den Kindesvater achtmal;

Verlassenheit im weiteren Sinne (weil die Frau keinen Halt an ihrer Umgebung hatte) elfmal;

Ehrennotstand sechsmal;

Finanzielle Not achtmal;
Abneigung gegen Kind und Vater dreimal;
Abneigung gegen das Kind einmal.

Gemeinsam ist allen Fällen:

1. daß die schwersten Verantwortlichkeiten nicht in den Täterinnen selbst liegen,

2. daß die Täterinnen Gelegenheitsverbrecherinnen sind,

3. daß die Verhältnisse überall der Entwicklung des mütterlichen Gefühls entgegenwirken.

Zur Erläuterung bemerkt die Verfasserin: „Bei den Verbrechen der Frau und namentlich bei ihren sexuellen Verbrechen, wie Kindesmord usw., den Mann zu suchen, der selbstverständlich dahinter steckt, das wäre so naheliegend und natürlich." Aber den Mann zu suchen würde nichts nützen; „denn das Gesetz kann ihm nichts tun, weil er entweder ... nichts juristisch Wägbares getan hat oder weil er wie die unehelichen Väter durch ein besonderes Gesetz geschützt ist". „Er kann durch das Gesetz nur höchstens zur Linderung der finanziellen Not herangezogen werden; dafür, daß er die uneheliche Mutter der Schande und der Verzweiflung des Verlassenseins preisgibt, dafür kann kein Gesetz ihm etwas anhaben. Viel mehr als die finanzielle Not drängen aber die letzteren Momente die Unglücklichen zu ihren Verzweiflungstaten." „Jedenfalls existiert meines Wissens zur Zeit kein Gesetz, daß man dem Manne für die unehelichen Kinder die gleiche Verantwortung auferlegt, wie für die ehelichen. Bei diesem Rechtszustand sollte es für jedes Gesetz und für jedes Gericht Ehrensache sein, die Tötung eines unehelichen Kindes durch die Mutter oder einen anderen Anverwandten, auf den die Last fallen würde, so gelinde als irgend möglich zu bestrafen, denn dieser Rechtszustand ist an allen diesen Verbrechen mitschuldig. Die scharfsinnigen Erwä-

gungen über Ehrennotstand und Einfluß der Geburt sollten eigentlich für diese Fälle überflüssig sein."

Ist so der heutige Rechtszustand mitschuldig, so nennt Margarete Meier die Tötung des Kindes mir Fug eine Art mütterlichen Selbstmordes. Fast alle die Kindesmörderinnen stammen aus kleinbäuerlichen, durch Geisteskrankheit und Alkoholismus entarteten Familien. Es sind kranke Sprößlinge, deren Beseitigung für die Gesellschaft, wie Margarete Meier mit einer gewissen Härte meint, keine Schädigung bedeutet. Fast könnte man glauben, daß die Natur den Kindesmord bisweilen als Kunstgriff wählt, um die Gesellschaft nicht mit menschlichen Krüppeln zu belasten. Ein Teil der Täterinnen ist geisteskrank, fast alle in verschieden hohem Grade geistig oder moralisch oder geistig und moralisch minderwertig. Endlich ist der Entschluß zur Tat in den seltenen Fällen vorgefaßt und wird meistens „den Täterinnen durch den Wunsch erdrückender Tatsachen und Verhältnisse erst im Moment der Tat aufgezwungen".

Es sind armselige Geschöpfe, deren Schicksal uns Margarete Meier zeichnet. Aber keine, auch die nicht, welche für Lebenszeit ins Zuchthaus gesteckt wurden, ist so verworfen, wie — Goethes Gretchen, deren Missetaten die Verfasserin aus der Sprache des Dichterherzens in die heutige Gerichtssprache übersetzt; ein besonders leichtsinniges, verbrecherisches Mädchen, das sich einem hergelaufenen Manne ergibt, von dem es nichts weiß, der ihm nicht einmal die Ehe verspricht, das die Mutter vergiftet, das Kind ertränkt. Der Dichter macht die Seele reden, den „dunklen Drang" mit dem „das Gericht bis jetzt nichts anzufangen weiß".

Die Fälle, die Margarete Meier darstellt, lassen in Abgründe unserer Kultur blicken. Da tötet eine arme Großmutter das Enkelkind, weil sie schon so viel Plage mit den unehelichen Kindern ihrer Töchter gehabt

hat. Eine furchtbare Tragödie zerschmettert eine gut-erzogene, aus günstigen Familienverhältnissen stammende Frau. Zwei Schwestern, die in Bureaus tätig sind. Sie leben zusammen, schlafen in einem Zimmer, prüde, ein Jahrzehnt lang scheinbar ohne sexuelles Leben. Aber die eine Schwester hat ihren heimlichen Roman mit einem verheirateten Manne. Sie wird schwanger. Sie wird von Wehen befallen, und ohne daß die Schwester etwas ahnt, gebiert sie nachts ein Kind und vernichtet es. Kein Arzt. Sie schleppt sich aufrecht und wird schwer krank. Das verrät die heimliche Geburt. In einem Spital erhängt sie sich an einem Bettlaken. „Das gleiche, wofür ihrem Geliebten weder von der Welt noch von den Gesetzen ein Haar gekrümmt wird, muß sie mit einem Verbrechen und mit dem Leben bezahlen.“ Ein Dienstmädchen tötet aus Angst vor Schande und Not ihr Kind, das ein Witwer ihr gezeugt hat. Wie sie wieder freikommt, verkriecht sie sich vor allen Menschen; „sie würden mit den Fingern auf mich zeigen,“ schreibt sie der Verfasserin. Eine in einem Hotel beschäftigte Bauerntochter wird von einem Reisenden trunken gemacht und verführt. Der prahlt am anderen Tage, „die habe er erwischt“. Das Mädchen hat niemals einen Menschen gehabt, zu dem sie Vertrauen gehabt hat; nie jemand geliebt. Sie verlobt sich während der Schwangerschaft mit einem Handwerker, dem sie ihren Zustand verbirgt. Dann tötet sie das Kind, das zwei Monate zu früh in die Welt will. Im Zuchthaus findet das verängstete und verstoßene Wesen Frieden.

Ein anderes Mädchen wird durch ein Eheversprechen gefügig gemacht. Sie lebt mit dem Geliebten zusammen — vor der Welt Mann und Frau. Vor der Hochzeit und der Geburt verschwindet der Liebhaber. Sie kommt sich vor „wie die unglücklichste und verlassenste Kreatur der ganzen Welt“. Nun wird die Welt erfahren, daß sie nicht verheiratet

waren. Sie ist ganz arm, muß zehn Franken stehlen. Und sie läßt das Kind bei der Geburt verbluten. Diese Frau ist wie die meisten andern ganz unwissend. Sie wird gefragt, wer die Jungfrau Maria gewesen sei. Sie antwortet: Die Mutter Jesus. Auf den Einwand: wie konnte sie denn Jungfrau sein, ist sie ganz verdutzt und sagt: Dann war sie wohl die Schwester Jesus.

Wie sich der Mann verhält, zeigt der Fall eines erblich schwer belasteten Mädchens, das ihr Kind vergiftet. Als der Geliebte für das — noch lebende — Kind nicht mehr zahlen wollte, schrieb er ihr die zärtlichsten Briefe, sie sollte nur alles zahlen, er würde ihr's später zurückgeben. Als er aber die Tat erfuhr und in der Zeitung las, daß das Mädchen leugnete, schrieb er an das „hohe Schwurgericht", es wäre ganz verfehlt, eine „solche überwiesene leichtfertige Person" gelinde zu strafen; „der Jammer des lieben Kindes soll gesühnt werden in seiner ganzen Schwere". Und in einem Postskript bittet er — um Rückzahlung der Beträge, die er anfangs für das Kind geleistet hatte.

Unter diesen Kindesmörderinnen findet sich auch ein Glied jener Trinker- und Vagantenfamilie Zero, die Dr. Jörger beschrieben hat. Lina Zero, ein Typus völliger Entartung, zweifellos geisteskrank und doch nicht ohne menschliche Züge, die sich in alles schickte, weil sie niemals ein vernünftiges Leben fand, sondern nur eine Welt von Elend, Verwüstung und Erbarmungslosigkeit kannte. Ein Kind, das sie leben ließ, war ein taubstummer Idiot. Lina Zero strengte stolz niemals Vaterschaftsklagen an; mochten die Männer gehen, wenn sie nicht freiwillig gaben. Sie tötete ein Kind aus finanziellen Gründen. „Sie haßte die Kinder nicht, aber so lange sie da waren, mußte sie ihren ganzen Verdienst hergeben."

Margarete Meier verlangt in ihrer Schlußbetrachtung Hinzuziehung von Frauen zu den Gerichten,

Gleichstellung von ehelichen und unehelichen Kindern, strafrechtliche Verantwortung des Mannes, wenn er durch seine Schuld das Motiv der Tat mit verantwortet hat ...

Brouardel hat in seinem Buch über den „Kindesmord" den Satz ausgesprochen, daß nur die anständigeren verführten Mädchen ihr Kind töten; die schamloseren bringen es zur Engelmacherin, bezahlen einige Monate lang, dann verschwinden die Mütter und kümmern sich um die Kinder nie mehr. Dieser indirekte Kindesmord ist für die Gesellschaft unendlich wichtiger als das direkte Verbrechen, weil er um so häufiger ist. Aber das gesellschaftliche Elend und der soziale Unverstand ist auf diesem Gebiete so riesengroß, daß moralische Entrüstung überhaupt nicht an das Problem heranreicht. Ist doch die verheerende Säuglingssterblichkeit nichts wie Kindesmord, den die Gesellschaft unablässig verschuldet und verübt.

[1911.]

Vom unheiligen Wortgeist.

Eine Pfingstlegende.

Sokrates, der weiseste aller Menschen, fühlte, daß der Schierlingstrank in seinem Leibe seinem Erfolge nahe war; seine Glieder waren starr und schwer.

Da überflog er sein Leben. Er hatte die Kunst geübt, aus den Menschen die Vernunft herauszulocken. Er stellte so listig allerlei Fragen an sie, daß alle schließlich den Weg zur eigenen Menschenvernunft fanden; alle Griechen kamen zu sich selbst.

Niemand hatte sich dieser Macht entzogen. Alles dachte mit dem Verstande des Meisters. Nur sein Eheweib nicht. Aber das kam nur daher, weil ihn seine Frau gar nicht erst zum Fragen kommen ließ.

Um so besser hatten die griechischen Bürger seine Kunst begriffen; und die Gefahr seiner Kunst. Wie, wenn er auch begänne, die Sklaven die sokratische Vernunft zu lehren, indem sie an sich die einfache Frage richteten: Warum bin ich Sklave? Das war offenbar gegen die Ordnung der Götter. Also wurde Sokrates wegen Götterlosigkeit zum Tode verurteilt. Und heiteren Gemütes trank er den Giftbecher.

Wie aber nun seine Freunde sahen, daß ihr Meister alsbald von hinnen gehen würde, weinten sie. Da lächelte Sokrates und sprach:

„Weinet nicht, o meine Freunde. Denn jetzt werde ich in den Olymp meiner Seele eingehen. Meine rastlos fragende Seele wird fortan nicht gehemmt und beschwert durch die Häßlichkeit und Gebrechlichkeit des Leibes, und meine Seele wird künftig die Menschen befragend zu reiner Antwort läutern. Kein Schierlingsbecher vermag den ewigen Flug meiner

Seele zu senken. Niemand vermag mich mehr zu verfolgen, und, glaubet mir, des Sokrates Geist wird nun in allen Menschen leben und in ihnen die Wahrheit erfragen. Dann werden selbst die Böotier menschlich weiser werden als die Gebildeten des Volks von Athen. Mein unsterblicher Geist wird in allen Köpfen fragen, und die unreinen Schlammbäche wilder Triebe werden klar und leuchtend über die geglätteten, geschliffenen hellen Kiesel vernünftiger Begriffe tanzen. Lachet darum, o meine Freunde, daß mich der Schierling sinnlos einfältiger Verfolgung nun ganz befreite. Jetzt beginnt mein unsterbliches Leben."

Mit diesen Worten auf den bläulich geschwollenen Lippen starb Sokrates. Seine Freunde aber gingen hinaus und verbreiteten die frohe Botschaft: Des Sokrates heiliger Geist ist, aus der Gebundenheit des Leibes befreit, zur Erde niedergefahren, und sein Heim und Herd ist fürderhin in aller Menschen Denken und Wollen! Befraget nur ernstlich eure Seelen, lauschet in eure Herzen, und Sokrates wird aus euch zu euch antworten!

So kündeten die Freunde. Und wahrhaftig, es begann ein mächtiges Fragen und Reden unter den Menschen. Sie stellten die Worte so künstlich wie Vogelfallen, daß sich auch der stumpfeste Geist in ihnen verfing und nicht mehr vermochte herauszufinden. Alles ward vernünftig. Man tat nichts, was nicht auf einem gesetzlichen Grunde beruhte und auf einer Einheit des Denkens; und alles, was die Menschen verrichteten, leiteten sie von obersten Sätzen ab, die man ewige Wahrheiten nannte.

Aber ein finsterer Dämon schien sein Spiel mit den Worten zu treiben. Denn die Vernunft rechtfertigte den grauenvollen Wahnsinn, das Denken erdachte gaukelnden Aberglauben, und aus all den sinnreich gereihten Worten entsprang schließlich schamlos schmutzige Lüge.

Immer finsterer wurde die Welt und gequälter die Menschheit, der dann die Herrschenden die weise Notwendigkeit so zwingend sokratisch bewiesen, daß die Unseligen es selber glaubten und sich gar brüsteten mit solcher Wissenschaft.

Die echten Jünger des Sokrates aber begannen dem Meister zu fluchen, der alle betrogen hatte. Da erschien eines Nachts der Geist des Sokrates leibhaftig vor ihnen und verteidigte sich, unter Tränen: „O meine armen Freunde! Das Volk von Athen hat nicht nur meinen Leib vergiftet. Der verfluchte Schierlingssaft ist auch in meine Seele gedrungen! Und dieser Schwindelgeist ist seitdem in alle Hirne geflossen. Die Worte, die Diener und Werkzeuge vernünftiger Dinge sein sollten, sind selbstherrlich geworden und taumeln toll und trunken durch die Gassen, losgelöst von der inneren Zucht des Gedankens, und doch sich spreizend in den befleckten Lumpen der Vernunft. Ihr aber, meine Freunde, sollt mich erlösen, mich und die ganze Menschheit. Wohlan, treibt den Schierlingsgeist aus den Seelen!"

Da gelobten sich die Freunde, den Meister zu erlösen, und die ganze Menschheit.

Jedoch das Schierlingsgift rann unzerstörbar in den Adern der Jahrhunderte, ließ sie taumeln und wollte sich nicht erschöpfen.

Verbrecher raubten den Menschen ihr Land und nannten sich die Edlen, daß alle vor ihnen knieten in Ehrfurcht. Damit sie aber Hehler und Helfer ihrer Verbrechen hätten, erfanden sie die Treue und nannten sie die höchste Tugend. Sie trieben die Völker widereinander, daß sie sich mordeten, und heiligten die Untat als Tapferkeit und Kampf für das Vaterland. Verwilderte Herrschsucht legte die Hirne in Fesseln und sie sprachen von Gott, Religion, Liebe, Demut, Glauben, Frömmigkeit. Der Aberwitz ward Gesetz und hieß sich Autorität.

Die Freuden des Daseins wurden verleumdet: Sinnenlust ward ein Brandmal. Wehe denen, die sich auflehnten gegen die Finsternis! Das Wort erhob sich gegen sie: Ketzer! und war tödlich. Oder ein anderes Wort klirrte: Aufrührer! und erwürgte. Wehe dem Weibe, das einen Feind hatte: Viele Zehntausende starben unter Martern an dem einen Worte: Hexe! Immer aber ward alles bewiesen, nach rechten Regeln des Verstandes. Man unterdrückte und nannte es Recht, man vergewaltigte und sprach von Ordnung. Man sog den Armen ihre Arbeit aus den Leibern und verschlang sie ruchlos, sagte aber: Ich gebe dir Brot! . . .

Fast begannen die Jünger des Sokrates am Kampfe zu verzagen. Dennoch blieben sie aufrecht und rangen um die Reinigung der Vernunft. Und siehe da! Auf einmal fingen die Worte an, sich zu den Dingen zurückzufinden, und wurden zu Waffen wider den Erbfeind des Menschengeschlechts. Man sprach aus, was ist. Fortan aber wandelte sich das Spiel der Irrgeister. Alles Elend und jede Gemeinheit ertrugen sie gelassen; keine Wirklichkeit, und mochte sie noch so schimpflich sein, störte ihr Behagen. Nannte man aber das Ding beim Namen, so fielen sie rasend über die Worte her und über die Menschen, die sie aussprachen. Was sie im Leben sahen, nahmen sie still und feig hin, so es aber in den Abbildern des Wortes oder der Linie vor ihnen erschien, trieb es sie zur Wut. Solches Tun aber nannte man Entrüstung.

Und eines Tages geschah es, daß ein Fürst einem Stamm gedrohet hatte, ihn in Scherben zu schlagen und die Scherben ins Preußenland zu verhandeln. In einem großen Hause, darinnen man viel Worte verlor, erhob sich aber ein Schüler des Sokrates und holte behaglich, getreu der Kunst seines Meisters, aus der Drohung des Fürsten alles das heraus, was in

ihr eingewickelt verborgen war. Niemals hat der Erdkreis solche Entrüstung erlebt, wie sie damals ausbrach! Und unzählige Fäuste erhoben sich gegen den Missetäter: „Bube, du hast Preußen beschimpft! Pfui!!“

In diesem Augenblick aber erscholl aus den Lüften ein ungeheures Lachen.

Der Geist des Sokrates war erlöst und lachte, befreit endlich von aller Qual.

Mit jenem Riesenkonsum von Entrüstung war das alte Schierlingsgift auf einmal — aufgebraucht! ...

[Mai 1912.]

Der Zuhälter.

Eine Erinnerung.

Ein Zuhälter hat zu mir einmal ein Wort gesagt, das mich aus dem Dünkel meines geistigen und moralischen Selbstbewußtseins stürzte. Das ist nun schon viele Jahre her. Aber wenn ich alle Äußerungen von Menschen und in Büchern überdenke, die Einfluß auf mich gewonnen, es will mir scheinen, daß keine andere in mir so lebendig geblieben ist, und jedesmal mich wieder so sicher auf den Weg menschlich begreifender Duldsamkeit zurückführt, wenn es mich lockt, an dem Gesellschaftsspiel der sittlichen Entrüstung teilzunehmen.

Die Geschichte sollte übrigens richtiger überschrieben sein: Wie ich die Menschenkenntnis verlor. Ich wollte sie aber meinem Helden widmen, und der Held war eben nicht ich, sondern der andere, der Zuhälter.

Es war in jenem Großbetrieb industrieller Warenerzeugung und Menschenvernichtung (unter dem Vorwand des Strafvollzugs), den man Plötzensee nennt. Die Hausordnung gehört zu den ewigen Wahrheiten, die in alle Ewigkeit währen: in jeder Minute des Tages geschieht, bis der letzte Mauerstein zerfallen, immer das Nämliche. Doch hat selbst in diese Stätte des ewig Stetigen die Revolution ihren Einzug gehalten. Man sagt mir wenigstens, daß sich heute die Schicksalsgenossen in der Freistunde miteinander nicht mehr unterhalten dürfen. Damals durften wir noch plaudern. Ich habe gleichwohl keine Gelegenheit gehabt, Rotwälsch zu lernen. Dagegen mußte ich Einen auf sein dringendes Verlangen be-

lehren, was Spektralanalyse wäre. Und ein anderer, der gehört hatte, daß ich im Besitze eines Reichskursbuches sei, bat mich mit tränenden Augen, ich möchte ihm doch sagen, ob er auf einer in sein Heimatsdorf führenden Nebenbahn wirklich Anschluß hätte, wenn er den Berliner Tageszug benutzte, oder ob es besser wäre, nachts zu fahren; ich ermittelte für ihn die beglückende Feststellung, daß er in einer Tagesfahrt ans Ziel gelangen könne, wenn auch mit einstündigem Aufenthalt an der Übergangsstation. Das erheiterte meinen Gefährten sichtlich. Ich wünschte ihm glückliche Reise. „Wann fahren Sie?" „In drei Jahren und 117 Tagen." Er mochte mein Erstaunen bemerken, denn er fügte zuversichtlich hinzu: „Ich muß mich doch darauf einrichten, und der Fahrplan wird sich bis dahin nicht ändern."

Ich berichte diese Dinge, die gar nicht zur Sache gehören, um die Liebhaber von Kaschemmengeschichten vor einer Enttäuschung zu bewahren. Denn auch mein Zuhälter sprach ein ganz gewöhnliches Deutsch, das man verstehen kann, ohne daß ich genötigt wäre, hinter jeden sprachlichen Farbenfleck unterirdischer Heimatkunst eine Nummer und eine verdeutschende Fußnote zu setzen.

Mein Freund war ein zierlicher junger Bursche mit einem wohlgestalteten Knabenkopf, dunkelgelocktem Haar und träumerischen schwarzen Augen. Er war bürgerlicher Herkunft. Die Familie hatte sich endlich seiner entledigt, nachdem die Zahl der Wertgegenstände, die nach einem Mittagessen bei einem Onkel oder einer Tante verschwunden waren, allzu empfindlich gewachsen war. Deswegen brachte man ihn zwar noch nicht ins Gefängnis, aber man entzog dem krankhaft Willensschwachen den letzten Halt und so versank er in die Tiefe. Seine Spezialität war die Vergnügungsreise zu Dreien gewesen: er, sein Schätzchen und der Liebhaber, irgendein angegrauter

Baron mit erheblichen Geldmitteln. So landeten sie eines Tages in Kopenhagen. Und da dem Mädchen der alte Gönner allmählich recht verdrießlich geworden war, benutzte das Paar einen festen Nachmittagsschlaf des ermüdeten Herrn, um ihm die Brusttasche auszuräumen und das Weite zu suchen. Die paar Tausendmarkscheine, die den Glücklichen dabei in die Hände fielen, hätten den vertrottelten Teilhaber der Liebesfahrt nicht veranlaßt, die Polizei zur Hilfe zu rufen. Da sich aber in dem Portefeuille auch eine Anzahl mit seiner Namensunterschrift versehene Blankowechsel befand, drohte das Abenteuer kostspielig und verhängnisvoll zu werden. Darum ließ er das Paar festnehmen, und beide verschwanden wegen Diebstahls für Jahre im Gefängnis.

Jetzt mußte der Zuhälter Strümpfe nähen, Tag für Tag, ungezählte. Es gehörte zu seinem Wesen, daß er im Gefängnis ein schwer zu behandelndes Rechtsgefühl durchzusetzen bestrebt war. Er geriet des öfteren mit den Beamten darüber in Streit, ob er sein Pensum in der vorgeschriebenen Vollendung erledigt hätte. War er der Meinung, daß er seine Pflicht getan, so schreckte er vor keiner Zurechtweisung des Gefängnispersonals zurück. Er hatte schon wiederholt wegen solcher Zwistigkeiten die Tortur des Dunkelarrests auf sich nehmen müssen. Als er einmal auf drei Wochen im verdunkelten Raum auf der Pritsche — es war Winter und die Dunkelzelle kalt — in seinem dünnen blauen Anzug gefroren und gehungert hatte, erkannte ich ihn bei seiner Wiederkehr nicht. Er sah wie ein Nachtgerippe aus. Als man ihn einst wieder zur gleichen Strafe verurteilen wollte, diesmal, weil er sich der Rechte eines Kollegen ungebührlich angenommen, sagte er zum Oberinspektor: „Sie können mich meinetwegen gleich ein ganzes Jahr einsperren. Wer einmal Dunkel gehabt hat, dem ist alles gleich!" Da ließ man es mit einem Verweis bewenden.

Schlimmer aber noch als Dunkelarrest und Strümpfenähen waren für ihn die Sonntage: wenn der Industriebetrieb nicht mehr klapperte, alles still war und die Stunden klebten. Wenn dann der Frühling kam und draußen an dem Rande der Jungfernheide die neuesten Gassenhauermelodien der Ausflügler herüberhallten, wenn immer dieselben Melodien sich wiederholten, die sich uns einprägten, während wir vergeblich uns quälten zu ahnen, was es für ein neuer Text sein möchte, der zu der Melodie gehörte, dann verfiel der kleine Louis in Trübsinn. Der Aufseher unserer Station, ein ganz anständiger Mensch, machte mich einmal darauf aufmerksam, wie heidenmäßig sich der sonst, wenn er nicht gerade Rechtskämpfe durchführte, sehr vergnügte Jüngling an den Sonntagen grämte: so kamen wir zusammen. Manchmal weinte er ohne Unterlaß. An einem Sonntag aber war er fast ausgelassen fröhlich. Er zeigte mir insgeheim die Photographie einer jungen anmutigen Dame und eines vielleicht dreijährigen hübschen Kindleins.

„Das ist meine Braut," sagte er stolz, „und mein Kind, und wenn ich herauskomme, heirate ich sie und werde ordentlich und schufte, bis mir das Blut unter den Nägeln hervorspritzt."

Ich war etwas verlegen. Denn seine Geschichte konnte nicht stimmen. Ich mochte ihn aber doch nicht mit meinen Zweifeln kränken. Endlich fragte ich zögernd: „Ihr Fräulein Braut? Wirklich sehr hübsch, aber sagen Sie, ist die nicht mehr — dort . . . drüben, ich weiß nicht, es ist ja wohl in der Barnimstraße?"

„Wo denken Sie hin! Das ist meine richtige Braut. Das war doch die andere, die sitzt noch, Gottlob. Meine Braut ist ein anständiges Mädchen, Schneiderin, wissen Sie, sonst könnte ich sie doch nicht heiraten."

Und dann erzählte er mir, wie glücklich er doch sei, daß er so viele Jahre gekriegt hätte. Denn wenn er nun herauskäme, dann wäre ja alles mit der anderen

verjährt und sie könnte ihn nicht mehr anzeigen. Könnte sie das noch tun, dann würde er wegen Zuhälterei gestraft, und es gäbe keine Möglichkeit mehr, emporzukommen. Wer die Zuhälternote habe, würde von den Richtern ohne Gnade und Barmherzigkeit verdonnert, auch wenn er gar nicht so schlimm wäre.

Es waren die Jahre, wo nach dem Heinze-Prozeß von oben herab die Ausrottung der Zuhälter gewünscht worden war. Die seitdem befolgte Praxis traf dann neben den schwersten Roheitsverbrechern gleichmäßig auch die Schwachen, Sentimentalen, Hemmungslosen.

An dem Ernst der Vorsätze meines Begleiters in der Freistunde war nicht zu zweifeln. Er sah ordentlich feierlich aus, und es schien ihm fast wie die Gunst einer gütigen Vorsehung, daß die lange Gefängnishaft ihn davor bewahrte, das Delikt der Zuhälterei fortzusetzen, das in der Freiheit ja gerade hätte deshalb fortgesetzt werden müssen, weil sonst die Denunziation der Rache ihn betroffen hätte. Nun aber war er von Bann und Zwang befreit; die andere konnte ihm nichts mehr anhaben, auch wenn er jetzt heiratete.

Ich fühlte wirkliche Teilnahme für den jungen Menschen und versuchte, ihn, vielleicht etwas lehrhaft, aber aus warmem Empfinden, in seinem Vorsatz zu bestärken, ein rechtschaffener Mensch zu werden.

Die Woche darauf zerfloß er wieder in Tränen, schlimmer denn je zuvor. „Nun ist alles aus,“ schluchzte er.

Ich versuchte, ihn vorsichtig zu erforschen: „Was ist denn inzwischen geschehen? Hat Ihnen Ihre Braut abgesagt?“

„Das wäre noch das beste,“ wimmerte er, „aber nein, sie ist mir treu. Hier lesen Sie ihren Brief.“

Er steckte mir heimlich ein Blatt Papier zu, und wie ich nachher in der Zelle es las, war ich von dem guten, einfachen und zärtlichen Ton des Mädchens gerührt. Jetzt fragte ich ihn: „Ja, warum ist da alles aus?“

„Weil ich doch gleich wieder ins Gefängnis komme; es hilft mir alles nichts. Die andere — — —“

„Sie sagten doch vorigen Sonntag,“ bemerkte ich, „daß durch die Haft Verjährung eingetreten sei und daß sie Ihnen nun nichts mehr anhaben könne.“

Er wurde eifrig und seine Worte wehten heiß: „Ach, vorigen Sonntag! Das war leichtsinnig geredet. Heut hab' ich den ganzen Vormittag nachgedacht. Es hilft alles nichts. Das ist doch gerade das Unglück, daß ich wieder herauskomme, denn dann“ — er suchte nach einem schonenden Ausdruck — „dann wird doch die Verjährung — unterbrochen.“

Ich verstand ihn erst nicht. Als ich aber in seine tiefglühenden, erregten Augen sah, begriff ich zwar, was er meinte, doch ganz und gar nicht, warum denn dies Ereignis, das die Verjährung unterbrechen würde und ihn wieder von neuem in die Hände der anderen gab, gleich einem Verhängnis eintreten müßte:

„Sie erzählten mir, wie gern Sie Ihre Braut haben.“

„Furchtbar gern,“ sagte er.

„Nun, da müssen Sie doch nicht ... die Verjährung mit der anderen unterbrechen.“

Da sah mich der Zuhälter mit großen Augen an. Jetzt begriff er mich nicht. Dann aber fühlte er sich, in mich hineinsehend, auf einmal über mich emporgewachsen. Und er sprach ganz ernst und aus tiefer innerer Überzeugung, als ob er fast mitleidig an mir verzweifele: „Sie kennen die Menschen nicht! ...“

Seitdem mied ich das Gespräch mit ihm. Weil ich mich schämte. Wie hatte ich in meiner Unkenntnis der Menschen dem armen Burschen so viel sittliche Grausamkeit zutrauen können, daß er die andere, wenn sie endlich nach Jahren sich wiedersähen, von sich stoßen könne, bloß um nicht die Verjährung zu unterbrechen.

[März 1913.]

Die neue Lehre von Bethlehem.

I.

Im Deutschen Reich treiben alljährlich rund neuntausend Arbeiter die von Professor Ludwig Bernhard („Unerwünschte Folgen der deutschen Sozialpolitik“; Julius Springer, Berlin) schriftstellerisch ausgebeutete Rentenhysterie so weit, daß sie sich nicht schämen, sich für tot zu halten; merkwürdigerweise fördern die Standesämter diesen Wahn und auch die Familienangehörigen bilden sich ein, daß diese neuntausend Rentenhysteriker wirklich tot seien. Bisweilen tritt diese ausschweifendste Form der Rentenhysterie sogar epidemisch auf; man pflegt dann von einer Grubenkatastrophe zu sprechen, und verblendete Menschenfeinde, die für das Gedeihen der deutschen Industrie kein Herz haben, unterstützen wohl gar diese unerwünschten Folgen der deutschen Sozialpolitik, indem sie durch öffentliche Sammlungen dieser bis zum Jüngsten Gericht vorsätzlich und beharrlich aus bloßer Rentensucht fortgesetzten Arbeitsentziehung Vorschub leisten.

Des weiteren greift der Wahn verhängnisvoll um sich, als ob der Mensch all die vielen Glieder und Organe notwendig habe, mit denen ihn die gewissenlos verschwenderische Natur ausgestattet hat. Der Freund Friedrichs II. von Preußen, La Mettrie, gilt heute noch bei allen Edelgesinnten als ein moralisches Ungeheuer, weil er materialistisch das seelenvolle Geschöpf Gottes zur gemeinen Menschmaschine erniedrigt habe. Unser heutiges Industrie-Christentum hat sich inzwischen überzeugt, daß La Mettrie den Menschen viel zu hoch eingeschätzt hat, wenn er ihn für eine

immerhin vollkommene Maschine hielt. Heute weiß jeder industrielle Professor der Volkswirtschaft, daß die Menschen vielmehr von Haus aus jenen älteren Uhren gleichen, die man aus der Reparaturwerkstatt des Uhrmachers in zwei Paketen zurückerhielt: das eine barg die nun richtig gehende Uhr, das andere die als überflüssig entfernten Räder. Diese Aufgabe des fürsorglichen Uhrmachers leistet für den Menschen von heute die Industrie und die Landwirtschaft; sie befreit ihn von allem, was nicht unbedingt zur Arbeit notwendig ist. Solche Gunst erweist sie aber ungerechterweise gemeinhin nur den proletarischen Menschen. Wieder ein Beweis, wie einseitig man heute sich um die lohnarbeitende Klasse sorgt. Ihr schneidet die auslesende Industrie die überflüssigen Glieder ab oder zerquetscht sie; nur bei Proletariern nimmt sie sich die Mühe, unnötige Organe durch Vergiftung und Zersetzung zu beseitigen. Das System, das der amerikanische Ingenieur Taylor für die Vereinfachung der Handgriffe bei der mechanischen Arbeit scharfsinnig ersonnen hat, wirkt automatisch durch die Bedingungen der heutigen Lohnarbeit auch auf die Vereinfachung der menschlichen Körper selbst. Denn außer den Rentenhysterikern, die sich getötet glauben, werden Jahr für Jahr noch 120- bis 130000 Menschen im Deutschen Reiche verletzt und verstümmelt, das heißt von einem Teil ihrer überflüssigen Glieder, Organe, Funktionen befreit. Ist es nicht wirklich unerhört, daß diese derart vereinfachten Menschen nun auch noch dafür bezahlt werden, als Rentner leben dürfen!

Ich weiß, daß in guten bürgerlichen Kreisen vor der Geburt eines Kindes keine größere Sorge zu herrschen pflegt als die, ob denn auch der erwartete Sprößling im Vollbesitz gesunder Glieder sein möchte, ob Herz und Hirn in Ordnung, Rückenmark und Nerven gesund seien. Ein Proletarier ist auch von

dieser Sorge befreit; denn er weiß, daß es für ihn ziemlich gleichgültig ist, ob er wohlgeboren auf die Welt kommt oder nicht. Denn die Industrie wird doch bald eine verständige Auswahl aus seiner Körperlichkeit treffen. Man glaubt gar nicht, was der proletarische Mensch alles entbehren kann, ohne in seiner Arbeitsfähigkeit beeinträchtigt zu werden. Nur darf man ihm eben nicht einreden, daß ein vereinfachter Zustand eine Verkümmerung wäre, die eine Entschädigung aus öffentlichen Mitteln rechtfertigte. Dann wird der proletarische Mensch faul und zieht es vor, von seinen Renten zu leben.

Das ungefähr ist die Philosophie, die Herr Ludwig Bernhard — er lebt von den erwünschten Folgen seiner Professur in Berlin — auf einhundertsechzehn Seiten entwickelt. Ein preußischer Herrenhäusler, Herr von Burgsdorff, hat allerdings vor ein paar Jahren die Bernhardschen Gedanken noch erheblich kürzer formuliert, als er äußerte, der Arbeiter von heute freue sich, wenn er einen Knacks bekäme, oder als er eine Arbeitslosenversicherung direkt für unmoralisch erklärte, weil das eine Förderung der angeborenen menschlichen Faulheit sei und es außerdem der Bibel widerspräche, jedem Arbeiter ein Abonnement auf die große Staatskrippe bereits in die Wiege zu legen; denn es stünde geschrieben: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen."

Herr Bernhard demoliert in drei Teilen die ganze Sozialpolitik und überhaupt so ziemlich jede öffentliche Einmischung in private Unternehmungen. Er findet zunächst, daß das staatliche Reglementieren bei der Genehmigung und Kontrolle privater Betriebe eine Schwerfälligkeit und schikanöse Umständlichkeit erreicht hat, die für die Konkurrenzkraft der deutschen Industrie gefährlich werde. Insoweit er für die konzessionspflichtigen Betriebe eine Beschleunigung des Verwaltungsverfahrens fordert, wird ihm niemand

widersprechen. Wenn er aber behauptet, daß die deutschen Unternehmer durch die Kontrolle der sozialpolitischen Vorschriften unerträglich bedrängt werden, so läuft diese Anklage auf die Beseitigung jeder staatlichen Sozialpolitik hinaus und auf die Rückkehr zum schrankenlosen Manchestertum. Denn ohne staatliche Kontrolle ist natürlich die ganze Schutzgesetzgebung sinnlos. Und daß in Deutschland die Kontrolle nicht zu streng, sondern zu lässig betrieben wird, weiß jeder Kenner der Verhältnisse und offenbart jede gründliche Untersuchung der tatsächlichen Zustände. Die kinderleichte Ausfüllung des einfachsten Kontrollformulars erscheint diesem Professor als eine unerhörte Zumutung an die Leistungsfähigkeit industrieller Verwaltung. Über jeden Pfennig wird genau und unter Aufwand umständlicher Sicherungsmittel Buch geführt, an Leben und Gesundheit der arbeitenden Menschen ein Blatt Papier aufzuwenden, empfindet Herr Bernhard als einen ruinösen Eingriff in die Freiheit des Unternehmertums. Im Jahre 1911 wurde von den revisionspflichtigen Gewerbebetrieben überhaupt nur etwas mehr als die Hälfte kontrolliert. Von den rund 190000 revidierten Betrieben wurden nur 31000 mehr als einmal revidiert. Die Kontrolle erstreckte sich zumeist auf die Großbetriebe. Es ist sehr interessant und sehr unerwünscht, daß der Prozentsatz der von der Kontrolle erfaßten Arbeiter in demselben Maße sinkt, als die Schutzbedürftigkeit wächst. Von den männlichen erwachsenen Arbeitern wurden 84,7 Prozent, von den erwachsenen Arbeiterinnen 81,8 Prozent, von den Jugendlichen über vierzehn Jahre 80,6, von den Kindern unter vierzehn Jahren nur 78,6 Prozent revidiert. Es wurden fast 23000 Fälle von Vergehen gegen den Jugendschutz festgestellt und über 14000 Vergehen gegen den Arbeiterinnenschutz. Wenn in 1660 Betrieben Vergehen gegen den Jugendschutz ermittelt,

aber nur 1782 Personen bestraft wurden, mit drei bis zehn Mark, und wenn es auf dem Gebiete des Frauenschutzes ebenso war, so beweisen diese Ergebnisse nicht nur, wie notwendig eine verschärfte Kontrolle, sondern auch eine gesteigerte Strenge der Gerichte ist. Herr Bernhard hegt ungefähr die sozialpolitischen Auffassungen der rheinisch-westfälischen Hütten- und Walzwerksberufsgenossenschaft, die in einem Bericht die grauenhafte Zunahme der Unfälle so erklärt: „Der Hauptanteil an der Zunahme der Unfälle ist zweifellos dem Verhalten der Versicherten selbst zuzuschreiben. Schon oben wurde auf die sehr häufig festzustellende Gleichgültigkeit und Unvorsichtigkeit der Arbeiter gegenüber den Betriebsgefahren hingewiesen. Diese bedauerliche Erscheinung mag zum Teil psychologisch auf das Bestehen der gesetzlichen Unfallversicherung zurückzuführen sein, die dem Verletzten auch bei grob fahrlässiger Veranlassung des Unfalls volle Entschädigung zugesteht; hier dürfte auch die weit entgegenkommende Rechtsprechung der entscheidenden Behörden nicht ohne Schuld sein." In den vom Deutschen Metallarbeiterverband 1912 veröffentlichten Erhebungen über die Zustände in der Schwereisenindustrie — ein Werk von einer wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit, daß es den Professor Bernhard erröten lehren könnte — wird eine Fülle von Tatsachen angeführt, warum die Arbeiter in die Unfallgefahren getrieben werden. Um zur Arbeitsstelle zu gelangen, müssen die Arbeiter zum Beispiel in den Eisenbahngeleisen gehen und sie überschreiten. Es ist zwar auf dem Duisburger Phönix verboten, die Eisenbahngeleise zu überschreiten, solange sie durch Fahrzeuge gesperrt sind, aber die Arbeiter können nicht so lange warten, bis die Geleise frei sind; sie würden zu spät zur Arbeit kommen und bestraft werden. Darum klettern viele Arbeiter über die Wagen oder kriechen unter ihnen weg;

dabei ereignen sich dann zahlreiche Unfälle, und keine Behörde rührt einen Finger, um das Werk zu zwingen, gefahrlose Zugänge zur Arbeitsstätte zu schaffen.

Bernhard rühmt besonders, um die Überflüssigkeit staatlicher Aufsicht zu beweisen, die musterhaft umsichtigen Leitungen der privaten Kohlenbergwerke. Ein Fachmann, der frühere Oberbergkommissar in Graz, Busson, hat unlängst in Brauns Annalen für Soziale Politik darauf hingewiesen, daß die grauenhaften Massenopfer, welche die Bergkatastrophen in Preußen fordern, seit langen Jahren in Österreich unbekannt sind; und er führt diesen Unterschied zurück auf die ungenügende theoretische Ausbildung der Bergbeamten und vor allem auch auf die mangelhafte Aufsicht durch die Bergbehörden in Preußen: „Während in Preußen der Revierbeamte allein den Betriebsplan durchsieht und sich eventuell bei einer abzuhaltenden Tagsatzung entscheidet, ob derselbe zu genehmigen ist oder nicht, werden in Österreich die Betriebspläne kommissionell überprüft, das heißt, es findet vor Genehmigung des Betriebsplanes eine eingehende Lokalerhebung auf der betreffenden Grube statt, bei welcher alle für den zukünftigen Betrieb einschlägigen Verhältnisse genauestens erhoben werden. Es mag sein, daß diese Art der Genehmigung von Betriebsplänen dem Werkbesitzer nicht unbedeutende Lasten auferlegt, die Zeit seiner Beamten stark in Anspruch nimmt, und ihm auch Kosten verursacht, allein für die Sicherheit des Betriebes ist diese Art der Durchführung der Überprüfung der Betriebspläne zweifellos sehr gut, weil hier — und dies ist die Hauptsache des bergpolizeilichen Wirkens — vorbeugend gearbeitet wird.“ Busson weist dann des näheren nach, um wieviel eingehender und gründlicher die behördlichen Inspektionen in Österreich seien als in Preußen. Der Berliner Gelehrte der Volkswirtschaft aber stöhnt das Leid der Schwerindustriellen über die

belästigenden Eingriffe des Staats in ihre Unternehmerfreiheit. Und wenn unablässig Tausende von Bergleuten getötet, verkrüppelt, verstümmelt werden — nun, so ist daran nicht die Oberflächlichkeit der Kontrolle und die Leichtfertigkeit der Betriebsleitung schuld, sondern — die Unfallrente. Die Arbeiter wollen es nicht anders.

Das ist das zweite Plagiat des Professors Ludwig Bernhard an der Philosophie der von der schweren Industrie bezahlten Sekretäre. Es ist bisher in der Geschichte der deutschen Universitäten ein unerhörter Fall, daß ein deutscher Professor der Volkswirtschaft in dieser maßlos leichten Art niedrigstes und niederträchtigstes Gesudel von Interessenten als Wissenschaft nachschreibt. Bisher überließ man eine derartige Betriebsamkeit den von den Interessenten besoldeten Kreaturen. Man kennt die Weise, die nun zum erstenmal auch von einem Berliner Lehrstuhl aus erschallt. Die furchtbare Unfallhäufigkeit ist zum großen Teil auf die Sozialversicherung zurückzuführen, auf die Rentensucht; wegen der in Aussicht stehenden Rente spielt der Arbeiter mit den Betriebsgefahren. Noch schlimmer: wenn er den Burgsdorffschen Knacks weg hat, kultiviert er sorgsam sein kleines Leiden, er wird, wenn nicht Simulant, so doch Neuropath, der nicht geheilt werden will, weil ihm dann die Rente entzogen oder verkümmert wird. Es gibt Leute, die, um zu der bequemen, sicheren und ergiebigen Rente einer Universitätsprofessur zu kommen, kein Mittel scheuen. Das ist gewiß eine schwere Anklage gegen die Moral in gewissen Kreisen unserer Intelligenz. Wenn es aber wahr sein sollte, daß Arbeiter, um die paar Bettelpfennige einer Hungerrente zu erlangen, sich ihre gesunden Glieder verstümmeln lassen oder im Kampf um die Rente in schwere Nervenkrankheiten verfallen, gibt es eine furchtbarere Anklage gegen unsere sozialen Zustände und

gegen die Unzulänglichkeit unserer sozialen Gesetzgebung?

Aller Arbeiterschutz hat die Aufgabe, die Arbeitsfähigkeit der Menschen vorbeugend zu erhalten, und alle Arbeiterversicherung kann nur der einen einfachen Aufgabe dienen, im Falle jeder Verminderung und Vernichtung der Arbeitskraft aus öffentlichen Mitteln wenigstens einen bescheidenen Ersatz durch Gewährung ausreichender Unterstützungen zu schaffen. Unsere Arbeiterversicherung leidet an der Unzulänglichkeit der Leistungen und an der verwirrenden sinnlosen Vielgestaltigkeit der Organisation. Es ist schlechterdings unverständlich, daß die Versicherung gegen Beeinträchtigung der Arbeitskraft nach den Ursachen ihrer Zerrüttung gesondert wird. Für die zu leistende soziale Aufgabe ist es bedeutungslos, ob der in die Lunge eindringende Steinstaub den Arbeiter zerstört, oder ein Sturz vom Gerüst, erschöpfte Nerven, Alter. Ob die Störung der Arbeitsmöglichkeit durch Krankheit, Unfall, Invalidität, Alter oder Arbeitslosigkeit herbeigeführt wird, ist für den Versicherungszweck, die Geschädigten und die Gesellschaft unerheblich. Die einheitliche Versicherung und Sicherung gegen alle Schädigungen der Arbeitskraft, ohne den zerrüttenden Kampf um Entschädigung und Ersatz, müßte der erste Grundsatz jeder sozialen Gesetzgebung sein, sie würde sich dann auch mit einigen wenigen Paragraphen begnügen können.

Der Professor, der typische allezeit gesicherte Rentenempfänger (in einem Beruf ohne gesundheitliche Schädigungen und ohne körperliche Gefahren), sollte gerade für die soziale Kultur der Rente Verständnis haben. Aber Herr Bernhard gleitet in die feudale Weltansicht der zweierlei Menschenrassen zurück. Auf die Besserbezahlten und angenehme Arbeit Leistenden wirkt die Existenzsicherung befeuernd und schöpferisch. Die Millionen aber, die in un-

gesichertem trostlosen Dasein harter eintöniger Arbeit, unter steten Gefahren des Hungers, des Siechtums, der Verkrüppelung, der Tötung keuchen, bei denen wirkt auch der bescheidenste Schadenersatz für die von ihnen gebrachten Opfer demoralisierend; die goldene feste Rente adelt die Besten, die kupferne, jeden Tag bedrohte Rente ist eine nationale Gefahr, sie zeugt Faulenzer, Simulanten, Hysteriker, Prozeßhänse.

Dieser Nutznießer einer hohen Staatsrente stützt seine Beweisführung ausschließlich auf die peinliche, weitläufige Diskussion, die von den Ärzten über Unfallneurose und Unfallgesetzhysterie seit Jahren geführt wird. Die ganze reiche Literatur der Fachleute der Versicherungsgesetzgebung ist ihm unbekannt. Das in den Jahresberichten der Arbeitersekretariate aufgespeicherte Material existiert für ihn nicht. Dagegen nimmt das bloße Titelverzeichnis der ärztlichen Streitschriften einen erheblichen Teil des Raumes der Broschüre ein; sie sind beinah in der Vollständigkeit angeführt, wie die üppigen Quellenverzeichnisse der Doktorschriften, die sich vererben, ohne daß jemand die im Titel verschlossenen Schätze wirklich geöffnet hätte. Während Bernhard die für kargen Gehalt unermüdlich dem gemeinen Wohl dienenden ernsten und ruhigen Arbeitersekretäre, die ohne Rücksicht auf Popularität in der Zurückweisung zweifelhafter Rentenansprüche eher rücksichtslos als lässig zu sein pflegen, als eine Art Winkelkonsulenten beschimpft, führt er als strahlende Autorität einen Medizinmann an, — Dr. Biß —, der es einmal durchgesetzt hat, daß eine Rente von 100 Prozent zeitweilig auf 66⅔ Prozent herabgesetzt wurde, weil er gutachtlich bezeugt hatte, daß ein durch einen Unfall an schwerem Rückenmarksleiden erkrankter Arbeiter in Wahrheit an hochgradig gesteigerten Begehrlichkeitsvorstellungen leide, die er sich auf der Jagd nach unberechtigten Ver-

mögensvorteilen zugezogen habe. Die gesteigerten Begehrlichkeitsvorstellungen (nicht des Dr. Biß) führten bald zum Abschluß aller menschlichen Begehrlichkeit.

Die Stellung des Arztes in der heutigen Gesellschaft ist so lange unwürdig, als er gezwungen ist, seinen Beruf als Privatgewerbe auszuüben. Es gehört zu den tröstenden Wundern der Unzerstörbarkeit menschlicher Güte, daß trotz solcher erniedrigenden äußeren Umstände gerade Ärzte Vorbilder sozialen Pflichtbewußtseins sind. Aber es gibt auch trübe Erscheinungen: von den Beziehungen zwischen Ärzten und Bädern, chemischen Fabriken, Kurpfuschern bis zur förmlichen Organisation von Schlepperdiensten, durch die begüterte Patienten gewissen Spezialitäten ans Messer geliefert werden. Vor allem sollte dem Arzt nicht gestattet sein, was in keinem andern Berufe geduldet wird. Ein Professor der Medizin darf von privaten Erwerbsgesellschaften Geldgewinne beziehen, den Staatsbeamten ist das sonst verboten. Es ist deshalb nicht einmal merkwürdig, daß wir in dieser ärztlichen Literatur, die Herrn Bernhard so erquicklich scheint, wieder Gestalten begegnen von den Eigenschaften jenes Arztes, der in den wilden Anfangszeiten des englischen Kapitalismus gutachtlich äußerte, er vermöchte in seiner Wissenschaft keinen Grund zu entdecken, warum die Arbeitszeit eines Kindes früher endigen sollte als der Kalendertag.

Die ganze Unfalliteratur der Ärzte hat schon deshalb für den Volkswirtschaftler keine zwingende Bedeutung, weil die Lehrmeinungen dieser Sachverständigen von der Auffassung, daß schlechthin alles Unfallrentenneurose sei, bis zu der Meinung, ein echter Fall dieser Art käme fast niemals vor, alle Abstufungen durchlaufen. Außerdem würde immer nur bewiesen sein, daß die Unsicherheit der Rente, um die ewig aufs neue gekämpft werden muß, nervöse die Heilung er-

schwerende und die Simulation begünstigende Wirkungen erzeuge, nicht aber die Rente selbst. Die Rentenfeinde, die um die Finanzen der in den Berufsgenossenschaften vereinigten Unternehmer besorgt sind, erzählen Wunderdinge von der Kraft der Menschen, sich an den Verlust wesentlicher Teile ihres Körpers zu gewöhnen und anzupassen. Die unablässige Änderung der wirtschaftlichen Verhältnisse aber infolge der Rentengesetzgebung wirft ohnehin tief unter einem erträglichen Existenzminimum lebende Menschen jeden Augenblick wieder aus den Einkommen an die sie sich eben mühselig gewöhnt und angepaßt haben; ein unerhört grausames Spiel, das auch die zähesten Nerven heillos zerrütten muß. Es ist ein vollkommener Widerspruch, die Fähigkeit, sich an körperliche Schädigungen zu gewöhnen, über die Maßen hoch zu werten; dann aber noch eine erstaunlichere Fähigkeit anzunehmen, sich unablässig und willkürlich immer aufs neue aus dem eben Gewöhnten wieder reißen zu lassen, ohne gesundheitliche Störung die ewige Gefahr ertragen zu können, daß in wirrer Unruhe elende Daseinsbedingungen noch elender werden könnten.

Bernhard führt wohlweislich aus den ärztlichen Diskussionen nur die abgeleiteten theoretischen Anschauungen über die Unfallneurosen und die Rentenhysterie an. Aber er schildert keinen einzigen Fall aus dem wirklichen Leben, der die Zusammenhänge erst veranschaulicht; er fällt formale Urteile ohne die Aufnahme des Tatbestandes. Und doch würde eine Sammlung gewisser ärztlicher Gutachten, auf die Herabsetzungen und Verweigerungen der Rente begründet wurden, einen wahren modernen Hexenhammer darstellen. Nur zwei Beispiele aus der Praxis! Im Jahre 1888 erlitt eine Taglöhnerin in München einen Unfall dadurch, daß ihr drei Backsteine auf die rechte Hand fielen. Es trat völlige Versteifung der

Hand ein. Seit 1894 bezog sie 40 Prozent der Vollrente, monatlich 12,45 Mark. Schon das erste ärztliche Gutachten äußerte, daß es sich um einen Dauerzustand handle. Gleichwohl wurden fortwährend weitere ärztliche Untersuchungen veranlaßt. In jedem Jahr wurden die Untersuchungen wiederholt, immer mit dem gleichen Ergebnis einer vierzigprozentigen Rente. Endlich, 1910, geriet die inzwischen zweiundachtzig Jahre alt gewordene Frau in die Hände eines zuverlässigen Vertrauensarztes der Berufsgenossenschaften. Der stellte Gewöhnung und Anpassung an den Zustand fest, außerdem sämtliche Zeichen des senilen Marasmus und erklärte eine dreißigprozentige Rente für ausreichend. Daraufhin beantragte die Berufsgenossenschaft Minderung der Rente entsprechend dem Gutachten des Arztes. Das Schiedsgericht lehnte den Antrag natürlich ab. In dem Urteil heißt es: „Abgesehen davon, daß schon mit Rücksicht auf das hohe Alter eine Steigerung der Erwerbsfähigkeit ausgeschlossen erscheinen muß, hat Dr. Pettenkofer zu Anfang seines Gutachtens ausgeführt, daß die Verletzte sämtliche Zeichen des senilen Marasmus aufweise. Die Gewöhnung kann aber bei einem aus anderen Gründen gänzlich erwerbsunfähigen Rentenempfänger nicht als Moment für die anderweite Festsetzung der Renten in Betracht kommen." Eine siebzigjährige Arbeiterin beantragte 1912 die Gewährung der Invalidenrente bei der schlesischen Landesversicherungsanstalt. Das begründete ärztliche Gutachten stellte Altersschwäche fest, Krampfadern, chronischen Magenkatarrh, schweren Rheumatismus, Verkrümmung und Versteifung der meisten Finger, Plattfüße; völlige Erwerbsunfähigkeit. Ein zweites Gutachten erwähnte noch allgemeine Hinfälligkeit und leichte wässerige Stauungen in den Knöchelgelenken. Bei der Verhandlung vor der unteren Verwaltungsbehörde erklärte auch der Vertrauensarzt die Frau für

invalide. Nun ging der Vorstand der schlesischen Landesversicherungsanstalt vor die rechte Schmiede. Sie fand einen Arzt, der bezeugte: „Die ... sei eine für ihr Alter ziemlich kräftige Frau, die außer mäßigen Alterserscheinungen nur an durch das Alter bedingten Gelenkveränderungen des rechten Schultergelenks, verschiedener Fingergelenke und der Kniegelenke leide. Die Gelenkveränderungen an den Fingern, welche am schwersten ins Gewicht fallen, beständen aber schon seit zwölf Jahren, der Faustschluß sei beiderseits gut möglich. Die Schultergelenke werden in ihren Bewegungen fast gar nicht beeinträchtigt, und die Kniegelenke nur in mäßigem Grade. Da ferner Bücken ganz gut vor sich gehe, die Hüftgelenke also auch nicht schwer von Rheumatismus befallen seien, sei die Klägerin zu leichten landwirtschaftlichen Arbeiten mit Ruhepausen noch fähig." Darauf wies die Landesversicherungsanstalt den Antrag zurück: keine Invalidität. Berufung an des Oberversicherungsamt. Der Vertrauensarzt bestätigte gleichfalls die Arbeitsfähigkeit der Frau. Die oberste Instanz ermittelte genau die Fähigkeit der Frau, täglich noch $33^1/_3$ Pfennige zu verdienen; der unmoralische Anspruch der siebzigjährigen Frau, sich von der doch auch durch ihre eigenen Beiträge erkauften Invalidenrente zu mästen, wurde also abgewiesen.

Diese Fälle des Lebens, die sich zu dicken Bänden häufen ließen — die Rententragödien drängen sich jedem auf, der überhaupt irgendwelche Kenntnisse von Arbeiterverhältnissen hat — interessieren die Wissenschaft des Herrn Bernhard nicht. Sie beweisen freilich auch eine andere Unbedenklichkeit des Gelehrten. Herr Bernhard grämt sich nämlich auch über die Prozeßsucht der Arbeiter. Aber abgesehen davon, daß die Zahl der Rekurse durch allerlei künstliche Mittel erhöht ist, vergißt er zu erwähnen, daß der Prozentsatz der Rekurse der Arbeiter seit 1890 beständig

zurückgeht, dagegen die Rekurse der Berufsgenossenschaften sich in diesem Zeitraum prozentual verdreifacht haben. Die Prozeßsucht der Versicherten nimmt also ab; begreiflich, da ihre Aussichten auf Erfolg immer ungünstiger werden. Die Rekurse der Versicherungsträger dagegen schwellen an; begreiflich, da sie immer vorteilhaftere Urteile erzielen. Im Jahre 1911 hatte nur noch ein Sechstel der Arbeiterrekurse Erfolg. Dagegen wurde von den Rekursen der Unternehmer mehr als die Hälfte zu deren Gunsten entschieden. Ich selbst wohnte einer Sitzung des Reichsversicherungsamts bei, zu der ein Vertreter der kaiserlichen Werftverwaltung in Kiel eigens nach Berlin gereist war, um die Herabsetzung einer Unfallrente um ein paar Prozent persönlich zu begründen; die Reisekosten und Diäten des Vertreters haben gewiß mehr betragen als die kapitalisierte Rentenersparnis, die bestenfalls erzielt werden konnte. Solche Tatsachen muß Herr Bernhard verschweigen; denn sonst würde selbst er sicht nicht getrauen, die Forderung zu erheben, daß zur Einschränkung der Prozeßsucht das kostenpflichtige Verfahren eingeführt würde. Damit wären die Versicherten auf Gnade und Ungnade jedem falschen Urteil ausgeliefert und die Berufsgenossenschaften könnten allein den Rechtsweg beschreiten, um die allgemeine Rentendemoralisation mit Erfolg zu verhindern.

Ein paar eilige Seiten widmet Herr Bernhard schließlich noch dem parteipolitischen Mißbrauch sozialpolitischer Einrichtungen. Darunter versteht er jene kümmerlichen Selbstverwaltungsrechte, die in der deutschen Sozialgesetzgebung den Arbeitern eingeräumt sind: im Gegensatz zur englischen Sozialgesetzgebung, in der die Selbstverwaltung der Arbeiter als selbstverständlich durchgeführt ist. Parteipolitischen Mißbrauch nennt Herr Bernhard es, wenn die Arbeiterpartei sich an den Verwaltungswahlen beteiligt. Da das Partei-

programm sozialpolitische Forderungen immer mehr voranstellt, ist natürlich auch die Verwaltung der sozialpolitischen Einrichtungen „parteipolitisch“ bedeutsam. Aber Herr Bernhard betrachtet es überhaupt als Mißbrauch, daß die Arbeiter die Männer ihres Vertrauens bei den Wahlen bevorzugen. In Deutschland bestimmt der Wille eines Mannes die leitenden Beamten des Staates. Die Adelskaste beherrscht noch immer die bestbezahlten Posten der Armee, der Diplomatie und der Verwaltung. Die höhere Bureaukratie und immer mehr auch die Universitätswissenschaft rekrutiert sich aus Nepoten. Über die große Industrie und die Hochfinanz endlich herrschen, nach dem unverdächtigen Zeugnis eines Sprößlings des Elektrokonzerns, allmächtig und ausschließend ein paar hundert Familien. Überall ist der freie Wettbewerb fast ausgeschaltet; die zünftlerische Absperrung verhindert nahezu jeden Aufstieg aus der Tiefe und aus der Masse. Wenn aber die Millionen des Proletariats Männer ihres Vertrauens in ein paar bescheidene Ämter auf dem eigensten Gebiete ihrer Interessen befördern, so wird über Mißbrauch geschrieben, obwohl die Arbeiter in einer nicht genug zu bewundernden Selbstzucht und Selbstlosigkeit bei der Auswahl der Personen in der Regel mit einer fast ängstlichen Sachlichkeit verfahren. Mag Herr Bernhard, der im freien Wettbewerb wissenschaftlicher Würdigkeit Gescheiterte, auch jede Selbstverwaltung in der Arbeiterversicherung als Beeinträchtigung der Kommandogewalt des Staates und des Unternehmertums beklagen, nur soll die Heuchelei nicht so weit getrieben werden, daß in einem Lande engherzigster gegenseitiger Kastenversorgung über die Verwahrlosung jener Bevölkerungsklasse spektakelt werde, in der die gesunde Schätzung und Auslese der Menschen nach Fähigkeit und Charakter, trotz des bösen Beispiels der anderen, immer noch die Regel zu sein pflegt.

Bernhards geistig und moralisch krüppelhafte Gelegenheitsschrift ist die Wahlparole der schweren Industrie, die die Nationalökonomie seit Jahrzehnten belehrt, daß die Wissenschaft endlich umkehren müsse: zum reinen Manchestertum. Keine staatliche Einmischung, keinerlei Sozialpolitik, Einsperrung des Proletariats in wehrlos zu duldende unentrinnbare Lohnarbeit ohne jede Möglichkeit, unmittelbar oder mittelbar auf die Arbeitsbedingungen einzuwirken, das sind die von Herrn Bernhard und seinen Gönnern erwünschten Folgen seiner Propaganda. Die Renten der Arbeitsunfähigen stören die Rentenpfründner der Arbeit.

Gelingt das Werk dieser neuesten Nationalökonomie, so wären auch die Voraussetzungen erfüllt für die Renaissance jener anderen Manchesterlehre von der Harmonie der Interessen, die in gefällig auffälliger Schutzverpackung aus Amerika kommt. Denn nur wenn man entschlossen ist, jede soziale Verantwortunfür die Wirkungen der schrankenlosen Ausbeutung abzulenken, kann jenes Taylorsystem zur Ausführung gelangen, das jetzt auch bei uns um Anerkennung wirbt. Erst wenn jede Zerstörung der Arbeitskraft und der Gesundheit als Rentenneurose erledigt wird, kann das Taylorn fröhlich beginnen.

II.

Im Taylorsystem vereinigt sich die fruchtbare Wissenschaft von der höchsten Produktivität der Handarbeit mit der gaukelnden Lehre von der Technik höchster Ausbeutung. Demgemäß gesellen sich in der Person Taylors die Seele des spürenden und regelnden Ingenieurs mit der kalten Leidenschaft eines Propheten des Kapitalismus. Taylor läßt sich also nicht so einfach abtun wie der leichte Berliner Professor der schweren Industrie. Es stecken Probleme in ihm. Man muß den Ingenieur von dem Kapitalisten ab-

spalten. Übrigens mag seine Schrift*) auch den Sprachpsychologen Vergnügen gewähren; denn wir finden uns hier an der Quelle klingender Wort- und Begriffsbildungen, die nur den einen Zweck verfolgen, das wirkliche Interesse und die tatsächliche Absicht zu verbergen. Taylor ist auch ein findiger Techniker der Terminologie des idealistischen Menschenfreundes, der nach dem Worte des Shawschen Herrn Sartorius handelt: Wenn etwas moralisch ist und außerdem noch ein gutes Geschäft, warum soll man es nicht tun?

Die Technik hat sich seither nur um die Vervollkommnung der Maschine gesorgt. Die Bemühungen Taylors sind seit einem Menschenalter darauf gerichtet, die Technik der menschlichen Hand-, Muskel- und auch Hirnarbeit zu höchster maschineller Leistungsfähigkeit zu entwickeln.

Der Arbeiter führt gemeinhin selbständig die ihm übertragene Leistung aus, nach dem Herkommen, nach „Faustregeln", nach eigenen Erfahrungen und Erfindungen. Taylor belehrt ihn, wie er arbeiten soll und wie er arbeiten muß. In jeder Teilarbeit steckt eine Wissenschaft. Es gibt eine Wissenschaft des Lastentragens, des Schaufelns, des Mauerns, auch der Prüfung von Fahrradkugeln. In jeder Hantierung ist das Gesetz der höchsten Leistung bei geringstem Kraftverbrauch zu entdecken. Es erfordert jahrelang hindurch betriebene, oft mit großen Geldmitteln unterstützte Beobachtungen, Versuche, Rechnungen, um die Technik jeder einzelnen Arbeit zu ermitteln und die individuelle Ausbildung des Arbeiters zu vollziehen. Wie schwer muß das einzelne Eisenstück sein, wie muß es getragen werden, in welchem Tempo, wann müssen Ruhepausen eingelegt werden und wie lange — damit

*) Die Grundsätze wissenschaftlicher Betriebsführung von F. W. Taylor. Deutsche autorisierte Ausgabe von Rudolf Roesler. München und Berlin (R. Oldenbourg) 1913.

der größte Nutzeffekt herauskommt? Es ist sehr wesentlich, wie die Schaufel in einen Kohlenhaufen gestoßen, welche Durchschnittslast am zweckmäßigsten auf die Schaufel genommen wird. Aus diesen Beobachtungen, die auch die Methoden der Experimentalpsychologie wie die Leistungen der höheren Mathematik zur Verarbeitung heranziehen, ergeben sich Konstruktionen der tauglichsten, vielspältig anpassungsfähigen Werkzeuge. Keine Bewegung darf überflüssig sein. So gelang es beim Mauern die Handgriffe und Bewegungen, die zur Legung eines Ziegels notwendig sind, von achtzehn auf fünf und sogar auf zwei zu vermindern. Einfache Apparate ermöglichten es dem Arbeiter, ohne jede Körperbewegung stetig einen Stein nach dem andern zu legen.

Das ist Scientific Management, aber es ist leider nicht nur das. Handelte es sich nur um solche Feststellungen, wie die Produktivität der Handarbeit bei geringster Kraftaufwendung zum höchsten Grad gesteigert werden könnte, so wäre Taylor ein sozialer Erlöser; denn sein System würde uns dem Ziel nähern, die gesellschaftlich notwendige mechanische Arbeit auf ein Mindestmaß herabzusetzen, das für jeden erträglich ist, aber auch jedem Arbeitsfähigen zugemutet werden müßte, ohne Unterschied.

Aber die technische Vervollkommnung ist nur die leuchtende Schutzhülle des Systems. Der wirkliche Zweck ist, aus jedem Arbeiter die denkbar höchste Leistung herauszupressen, die überhaupt möglich ist. Und damit wird das System zur Kulturgefahr. Der Ingenieur wird Sachwalter des Kapitals und obendrein Politiker, der sich vermißt, die Interessenharmonie zwischen Unternehmern, Arbeitern und Verbrauchern herzustellen.

Taylor verspricht den Unternehmern höhere Profite, gesteigerte Arbeitswilligkeit, Befreiung von den unbequemen Organisationen des proletarischen Klas-

senkampfes. Er spendet den Arbeitern höhere Löhne und bisweilen kürzere Arbeitszeit, zudem Arbeitsfreude und fröhliche Gesundheit ohne Ermüdung und Erschöpfung. Er führt endlich für die Konsumenten Verbilligung der Waren herbei. Die Harmonie aller ist vollkommen und unwiderstehlich. Jeder muß in die Harmonie hinein. Und alles dies lediglich durch sein System. Man braucht es nur anzunehmen und der ganze ungeheuere Segen quillt automatisch und unerschöpflich. Einmal über das System belehrt, müssen es alle Teile annehmen, ob sie wollen oder nicht. Scientific Management — das sind die neuen Sirenen, deren Gesang niemand trotzen kann. Oder auch: Die feindlichen Vertragsgegner im kapitalistischen Lohnbetrieb werden zu Partnern des Schiebetanzes, in dem jede Bewegung des einen unrettbar die harmonische des andern erzwingt.

Und Scientific Management ward zuerst erprobt auf dem Stahlwerk, das sich Bethlehem nennt. Schon dieser Name heiligt die Sache und verpflichtet, allen Menschen Frieden und Wohlgefallen, wenn nicht zu bringen, so doch zu verkünden. Es ist der neue Ruf der Erlösung von der Qual der Arbeit und der Himmelfahrt zur erhöhten Inbrunst der Profite.

Gemeinhin gilt als die schärfste Methode der Ausbeutung die Akkordarbeit. Taylor verwirft das Locksystem des Stücklohns durchaus. Das ist lediglich organisierte Faulheit. Der Arbeiter entzieht dem Unternehmer vorsätzlich seine Arbeitskraft, weil jede Steigerung seiner Produktion unweigerlich Herabsetzung des Akkordlohns veranlassen würde. Also verabreden sich die Arbeiter, im künstlichen Schweiße ihres Angesichts so wenig wie möglich zu arbeiten.

Taylor ersetzt das Akkordsystem durch das Pensum. Freilich keine neue Erfindung, denn das Pensum ist der Schrecken der Strafanstalten und Zuchthäuser. Aber das Pensum der Sträflinge ist noch eine beschei-

dene Anspannung im Vergleich zu dem Taylorpensum. Denn dieses Pensum wird wissenschaftlich ermittelt. Jede Arbeit und jedes Pensum taugt nicht für alle. Folglich bedarf das Taylorsystem zu seiner Vollendung auch der wissenschaftlichen Ausbildung jedes einzelnen Arbeiters zum höchsten Grade der in ihm verborgenen Anlagen. Wie hat man doch die kapitalistische Lohnarbeit bisher verleumdet, als eine Räuberin aller freudig schaffenden Fähigkeiten, die alles Menschentum erstickt! Erlöser Taylor lehrt den Menschen sich selbst erkennen, seine tiefsten Fähigkeiten bis zur letzten Meisterschaft entwickeln. Individuelle Ausbildung — der Staat der Kultur aller ist im Bethlehem Taylors erreicht! Man hat vordem nur nicht gewußt, wie viel individuelle Anlagen es gibt. Nicht nur für Musik und Malerei, für Philosophie und Mathematik, für Schauspiel und Lyrik, in jedem Menschen steckt eine ganz besondere Tüchtigkeit, die entwicklungs-, das heißt ausbeutungsfähig ist. Man braucht sich auch nicht mehr zu quälen und zu bangen, ob das Genie auch sich durchsetze. Die Betriebsleitung ist die Vorsehung für alle, die unfehlbar jedes Genie herausholt. Es gibt zum Beispiel Genies des Tragens von Erzbarren. Sie haben keinen andern Drang und keinen andern Lebenszweck, als soviel Tonnen wie möglich täglich aus einem Haufen auf einen Eisenbahnwagen zu laden. Der Ingenieur mustert die Arbeiter. Mit Adlerblick (er ist auch bereits getaylort!) erkennt er das Erzladegenie — an den schwellenden Muskeln und an dem stupiden Ausdruck. Dieses Genie, Schmidt mit Namen, wird nun beiseite genommen. Es wird ihm eine Steigerung des Lohnes um die Hälfte versprochen, wenn er sich bereit erklärt, genau nach den Weisungen seines Lehrmeisters zu arbeiten: zu gehen, wenn es ihm befohlen wird, zu heben, wenn es ihm befohlen wird, zu verschnaufen, wenn es ihm befohlen wird. Er darf keine Bewegung

mehr nach eigenem Kopfe verrichten. Und er muß sich verpflichten, alle in ihm vorrätige Kraft restlos herzugeben. Denn wird er ertappt, daß er künstlich seine Arbeitskraft einschränkt, so wird er unweigerlich entlassen. Jetzt kann das Experiment beginnen. Schmidt hebt und trägt, geht und rastet. Und es gelingt ihm, statt bisher $12^{1}/_{2}$ Tonnen $47^{1}/_{2}$ Tonnen täglich zu verladen, und statt 1 Dollar 15 1 Dollar 85 zu verdienen. Damit ist das Pensum des Lastengenies festgestellt. Das hat nun jeder Arbeiter dieses Fachs täglich zu leisten. Es wird niemand angestellt, der das Pensum nicht zu erledigen vermag, und jeder entlassen, der es nicht bis zu dieser Stufe individueller Entwicklung bringt. Aber das Wichtigste ist nicht zu vergessen, das Menschenfreundliche: Es darf keinerlei Erschöpfung und Ermüdung mit dieser Arbeit verbunden sein! Selbstverständlich, sonst könnte ja das Pensum nicht erfüllt werden. So kann es in Bethlehem trotz solcher ungeheuren Steigerung der Arbeitsleistung keine erschöpften Arbeiter geben; sie sind alle *jenseits* von Bethlehem, irgendwo, *außerhalb* der wissenschaftlichen Trainierung. Es ist klar, daß damit jede Einwirkung der Arbeiter oder gar der Arbeiterorganisationen auf die Arbeitsbedingungen aufhört. Das Pensum wird wie der angemessene Lohn objektiv wissenschaftlich von den Unternehmern und deren Organen festgestellt. Wer das Pensum bewältigen kann und will, darf arbeiten; andere werden nicht geduldet.

Unser Genie der muskulösen Stupidität, Schmidt, trägt also an jedem zehnstündigen Arbeitstag 47500 Kilogramm Erz vom Stapel zum Waggon, legt täglich 13 Kilometer in 252 Minuten mit und 13 Kilometer ohne Last zurück. Die Verladung jedes etwa einen halben Zentner wiegenden Barren beträgt 0,22 Minuten. Dabei bleibt Schmidt so frisch, daß er vor der Arbeit an seinem durch die Lohnsteigerung ermöglichten Häuschen baut und nach der Arbeit den Bau

fortsetzt. Welch ein ausgerechnetes Leben! Unsere bessere Gesellschaft, die sich am Sechstagerennen ergötzt, sollte sich dem nützlichern Sport des getaylorten Schmidt zuwenden und täglich 47500 Kilogramm Erz verladen.

In gleicher Weise wird für jede Hantierung das Normalpensum ermittelt. Bei den Maurern wird durch solche Verbindung von Wissenschaft und individueller Genieentwicklung die Stundenleistung von 120 auf 350 Ziegel erhöht.

Wie sind die wirtschaftlichen Ergebnisse? Obwohl das Taylorsystem einen gewaltigen Aufwand von Aufsichtspersonen verlangt, werden große Ersparnisse erzielt. Zur Leistung der Schaufelarbeiten wurden auf den Bethlehemwerken nach dem alten System 400 bis 600 Arbeiter gebraucht. Unter der Pensumarbeit waren nur noch 140 notwendig. Die Durchschnittsleistung eines Mannes stieg von 16 auf 59 Tonnen, der Durchschnittslohn von 4,81 Mark auf 7,80 Mark, und die Durchschnittskosten sanken pro Tonne von 0,291 auf 0,138 Mark. Nach der Einführung des Taylorsystems wurden trotz der erhöhten Löhne, trotz der Steigerung der Bureau- und Werkzeugspesen, der Gehälter für Meister, Beamte, Bureauangestellte, Zeitstudienleute, nur am Schaufeln mehr als 300000 Mark erspart.

Aus der angeführten Rechnung erkennt man, daß die Arbeitsleistung fast vervierfacht ist, der Lohn aber nur um die Hälfte erhöht ist. Damit ist von dem Erfinder selbst, und das ist ja auch der Reiz für den Unternehmer, nachgewiesen, daß dies System eine *unerhörte, ungelohnte Steigerung der Ausbeutung der Arbeitskraft* bedeutet. Mit einem in seiner Art großartigen Humor entzieht sich Taylor der peinlichen Frage, warum denn der Lohn nicht wenigstens in gleicher Weise gesteigert wird wie die Arbeitsleistung. Auch hier gibt die rettende Wissen-

schaft die gewünschte Antwort. Es hat sich nämlich wissenschaftlich ergeben, daß größere Lohnsteigerungen die Arbeitskraft und die Moral des Arbeiters gefährden. Und Mr. Taylor zieht aus solchen wissenschaftlichen Feststellungen den moralischen Lehrsatz, es sei nicht gut, wenn man zu schnell reich würde. Das bezieht sich aber nur auf die Psyche des Proletariers; denn dem Unternehmer, dem Aktionär, wird umgekehrt das System dadurch empfohlen, daß er noch schneller reich werden kann wie zuvor, wie denn schließlich auch das ganze Volk das Taylorsystem gebieterisch fordern muß, — — die Interessen der Allgemeinheit gehen über die der Arbeiter und der Unternehmer! — weil dadurch die Waren verbilligt werden. Von Organisationen und Spekulationen der Kapitalisten zur künstlichen Preissteigerung hat Taylor offenbar noch nie ein Wort gehört. Wie sollte man auch in Amerika!

Dem begeisterten deutschen Übersetzer der genannten Schrift ist bei den Taylorbilanzen nicht ganz wohl. Er fühlt dunkel, daß die Marxisten geradezu als Paradigma zur Veranschaulichung kapitalistischer Ausbeutung jene Taylorsche Rechnung verwenden könnten, aus der so klar das Mißverhältnis zwischen Profit- und Lohnsteigerung bei erhöhter Arbeitsleistung hervorgeht. Der Übersetzer hat nicht den gleichmütigen Witz des Originals. Er wagt nicht, das Mißverhältnis dadurch zu rechtfertigen, daß er die wissenschaftliche Entdeckung vorführt, eine mehr als fünfzigprozentige Lohnerhöhung sei für den Arbeiter nicht bekömmlich. Und er ersinnt darum das andere Argument, daß natürlich der Lohn deshalb nicht wie die Leistung gleich steigen könnte, weil die jetzt gezahlten Löhne zu hoch im Verhältnis zur Leistung wären; man dürfe also die jetzigen Sätze nicht zugrunde legen. Es ist selten Gelegenheit, so hübsch zu demonstrieren, wie das Interesse die Logik umnebelt.

Denn die Rechtfertigung der stärkeren Ausbeutung durch den Hinweis auf die Überzahlung der heutigen Arbeitsleistung würde, auf die erwähnte Taylorsche Bilanz angewendet, sich so auflösen: Steigerung der Arbeitsleistung 400 Prozent, Erhöhung der Löhne 50 Prozent, Überzahlung der Arbeit vor der Einführung des Taylorsystems 350 Prozent. Der Arbeiter hätte also, ehe Taylor alles wissenschaftlich richtig machte, das Dreieinhalbfache seines Lohns an den Unternehmer herauszahlen müssen; so viel hätte er mehr erhalten, als seine Arbeit verdient hätte . . .

Würde sich das Taylorsystem durchsetzen, so wären alle bisherigen Bemühungen des Proletariats, durch solidarisches Handeln Einfluß auf die Arbeitsbedingungen zu gewinnen und ein das Menschentum des Arbeiters nicht völlig aussaugendes Normalmaß der Arbeit herbeizuführen, mit einem Schlage vereitelt. Die Arbeiter würden völlig atomisiert und jeder müßte sich willen- und wehrlos den durch die wissenschaftlichen Helfer der Kapitalisten festgesetzten Bedingungen fügen. Wir erfahren wohl, daß Schmidt frisch und munter ist, solange er seine 47500 Kilogramm Erz schleppt. Wir erfahren aber nicht, wieviel Jahre er diese Art von Munterkeit aushält. Der zur Maschine erstarrte Mensch wird eben auch nach den normalen Abnutzungsquoten der stählernen Maschinen rasch — amortisiert. Und ist er amortisiert, so wird eine neue Menschmaschine eingestellt, ohne daß sich jemand darum kümmert, was aus den amortisierten Menschen wird. Und dann wird Herr Bernhard, der Berliner Professor, die Aufhebung aller sozialpolitischen Schutz- und Versicherungsmaßnahmen verlangen, weil man doch nicht die Hysterie der Menschen fördern darf, die sich — amortisiert fühlen.

Lehrte uns nicht einmal die Religion von Bethlehem, daß alle Menschen Brüder seien? und gab es nicht auch irgend einmal einen Philosophen, der als den

Inbegriff aller menschlichen Sittlichkeit den Satz aufstellte, daß kein Mensch nur als das Werkzeug eines andern gebraucht werden dürfe? Verlorene Träumer, entschwebende Wolkenwanderer! Mr. Taylor nennt auch seine Lehre von Bethlehem mit starkem Nachdruck Philosophie. Er könnte sie auch Religion nennen. Philosophie, Religion und — Wirklichkeit.

[März 1913.]

Kopenhagen.

Vor dem lebenslustigen, farbenleuchtenden Ziegelbau des neuen Kopenhagener Rathauses steht eine mächtige Bronze-Vase, deren rotflammender Geranienschmuck über den weiten Platz glüht, wie ein mitten in der Stadt aufgeprägtes Siegel der Internationale. Sieht man sich das Kunstwerk näher an, so gewahrt man ringsum Reliefs, die offenbar die Berufe versinnbildlichen: Die verschiedenen Bauhandwerke, Maschinenindustrie, Schneiderei. Ist das ein altes Wahrzeichen der Zünfte? Unmöglich; denn unter den Gewerben finden sich auch die modernen Verkehrsbetriebe der Eisenbahn und der Post veranschaulicht. Und man erfährt: Diese Bronze ist ein Geschenk der sozialdemokratischen Gewerkschaften an die Stadt. Wo in der Welt haben die Arbeitervereinigungen einer Weltstadt solche Stärke und so viel Selbstbewußtsein erlangt, daß sie stolz und freigebig ihrer Stadt, deren Bürger sie sind und die sie verwalten, ein solches Geschenk stiften! Wenn einstens die Bronze edel verwittert sein wird und ehrwürdig in der Reife der Zeit schimmert, dann wird man sie als ein Denkmal preisen, das eine neue Zeit kündete, die Demokratie der Arbeit. Dänemark ist das Vorland der proletarischen Bürgerfreiheit geworden, und das ist eine Schutzwehr der Verteidigung, die fester und unüberwindlicher ist als die Hafenbefestigungen, als die künstliche Insel, die man in das Meer baute, um die Stadt gegen die fremden Panzerkolosse zu gürten.

Bismarck wollte einst der Sozialdemokratie eine Provinz übergeben, damit sie zeigen könnte, was sie alles nicht vermöchte. Nun, in Kopenhagen hat sich

das sozialistische Proletariat ein Reich in zäher Arbeit und tapferem Kampfe erobert, und dieses Reich blüht hell und fröhlich, und des rüstigen Schaffens ist kein Ende.

Hier herrscht Freude und Freiheit. Der Fremde, der aus Deutschland oder gar aus Preußen kommt, atmet sofort andere Luft. Er sieht auf Schritt und Tritt Unerhörtes. Er fährt in der Straßenbahn. Vom Schaffner empfängt er ein winziges Stückchen Papier, das er aus einer Kapsel losreißt. Dann bemerkt er erschreckt, daß der Fahrgast den Wertzettel nicht nur wie achtlos, sondern mit einer gewissen demonstrativen Geste wegwirft. Was wird es geben, wenn der Kontrolleur kommt! Aber auch die anderen Kopenhagener machen es so, und kein Kontrolleur naht, Schrecken verbreitend. Man erkundigt sich nach der unbegreiflichen Erscheinung und man vernimmt: Einmal wollte die Straßenbahngesellschaft, die noch in privaten Händen ist, Kontrolleure einführen. Über dieses Polizeimißtrauen ergrimmte die Bürgerschaft. Man verschwor sich, die Scheine als Protest fortzuwerfen. Es geschah so. Die Kontrolleure fanden nichts zu kontrollieren. Die kapitalistische Menschenverachtung mußte kapitulieren. Seitdem hat man das Wegwerfen der Papierschnitzel als symbolische Handlung beibehalten. Was sind wir deutschen Europäer doch beinahe unsere eigenen Polizeihunde! So tief ist uns der Gendarmengeist ins Blut eingedrungen, daß wir es fast in den ersten Tagen als ein wenig Unordnung empfanden, wenn man bei den Kongreß-Veranstaltungen die Massen frei gewähren ließ und ohne stramme Reglementierung alles der Selbstzucht, Ruhe und Geduld überließ. Freilich sind auch die dänischen Schutzleute reine Zivilpersonen, Mitglieder einer Gewerkschaft, gleich den Post- und Eisenbahnbeamten. Und wenn du von den freundlichen, fast durchweg organisierten Kellnern unbillige Eile verlangst, sei sicher, daß

du eher verhungerst, als daß man sich deiner Tyrannei demütig fügt. Selbst der Soldat ist in diesem Lande der Blumen und Butter ein Mensch wie alle anderen, und feiert die Sozialdemokratie ein Fest, so kauft er sich ein Abzeichen, schmückt seine Brust mit ihm, statt der metallenen Ehrenzeichen des Mordes, begleitet den Zug und mischt sich unter die Massen, die den Rednern lauschen.

* * *

Im Viertel des Königsschlosses, das ein Sozialdemokrat im Reichstag vertritt, erhebt sich an einer vornehmen Straße ein schöner Barockbau. Hierher schweifte einst die Sehnsucht unserer deutschen Klassiker, die von der geistigen und materiellen Not der zweihundert deutschen Vaterländer zu Boden gerissen wurden. Von dem Kopenhagener Grafen Schimmelmann, dem dieser durch einen Vorhof von dem Gewühl der Straße aristokratisch getrennte Palast gehörte, erwarteten die deutschen Denker und Dichter Erlösung, er vermittelte Schiller eine Pension, für die er durch seine revolutionär gedachten, dann vorsichtig ideologisch entfärbten Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts dankte.

Jetzt ist der Palast mit roten Fahnen und dem Motiv des blauen Abzeichens des Kopenhagener Kongresses (aus der königlichen Porzellanmanufaktur) weniger geschmückt als etikettiert. Und die proletarischen Erben der deutschen klassischen Philosophie und Kunst sind eine Woche lang der emsigen Arbeit für die politische und soziale Erziehung des Menschengeschlechts hingegeben, der Taterziehung durch die Massen selbst, die jetzt verwirklichen, was bei den Großen jener Zeit nur ein sehnsüchtiger Schall blieb.

Hier singen fünfhundert Arbeiter im Verein mit Künstlern des Hoftheaters ein Lied der Menschheit, ein Völkerkantate, in denen die Freiheitslieder der

Nationen sich zueinander finden. Hier braust der Chor der Internationale vom großen letzten Kampf um die ganze Freiheit, um die Erlösung von aller Not und allem Druck.

Fast glaubt man, daß in den Reden und Beschlüssen die Geister Schillerscher Humanität, deren Kundgebungen einst in diesem Palast enthusiastisch empfangen sein müssen, auferstanden sind, aber gar nicht mehr verträumt, gar nicht mehr weltflüchtig-hoffnungslos, sondern wirklich und wesenhaft, tatenlustig und voll unbeugsamer Tapferkeit, sich zu bekennen, und voll glühender Leidenschaft, sich zu verwirklichen.

Hier ballt Jaurès aus Worten und Sätzen, die wie Gebirge in vulkanischer Gärung unmittelbar zu werden und zu wachsen scheinen, sichtbar die neue Welt, die in seinem großen Herzen und hellen Verstand bereits Form und Gestalt gewonnen hat, und die nur noch darauf wartet, hinauszutreten unter die Menschen und zu werden, zu sein. Hier entfaltet sich die starke Lebenspraxis, die freundlich durchwärmte, zugleich hartnäckige und klug besonnene Daseinskraft und Volkstapferkeit der skandinavischen Sozialdemokratie, die diesmal dem Kongreß das Gepräge verlieh; in dieser einfachen, ruhig zuversichtlichen, Vertrauen und Sicherheit gewährenden Politik singt etwas wie die Melodie ihrer Volksweisen. Das skandinavische Proletariat scheint niemals ganz vom mütterlichen Boden entwurzelt zu sein. Man möchte glauben, daß sie ihr ganzes Parteiprogramm in dem Rhythmus ihres fruchtfrischen Sozialistenmarsches singen könnten.

Nirgends können sich die bedrückten und gehetzten Völker, die zertretenen Klassen so geborgen fühlen, wie in der Freiheit und Sicherheit dieses kleinen Staates, der zuerst auf diesen Inseln ein Reich proletarischer Kultur zu schaffen verheißt.

* * *

Blumengeschmückt ziehen die Arbeiter Kopenhagens vom reich bewegten Fremdenviertel durch die langen Zeilen der einförmigen Proletarierquartiere in den städtischen Park. Was auf der Bronze vor dem Rathaus sich in Sinnbildern gestaltet, ist im Zuge Mensch geworden. Alles was in Kopenhagen arbeitet, marschiert im Zuge. Der Bürgermeister Jensen geht an der Spitze, über ihm wehen die Banner der Internationale. Stattlich leuchten die Postbeamten in ihren roten Uniformen, grüne Zweige des Friedens und der Freude wie die anderen tragend. Wie die Sonne sich schon senkt, strömt die Menschenflut zwischen die alten Buchen und Eichen dieses mächtigen Waldes; im Augenblick scheint sie fest zu gerinnen. Kopf an Kopf, unbeweglich. Mitten darin ungezählte Kinderwagen, deren blonde Insassen zwar noch nicht sprechen können, aber doch schon neugierig der Kantate lauschen, die auf der größten der vier Tribünen ertönt; und wenn sie die Worte auch noch nicht begreifen, die von den Rednern der Internationale zum Menschenwald gesprochen werden, einst werden sie wachsend sie erleben. Die politische Demonstration der Völker verwandelt sich in ein nationales Volksfest. Bunte Lampen schwingen sich von Baum zu Baum. Eine Budenstadt hat sich angesiedelt. Aber wer den Lärm nicht liebt, kann in ein paar Schritten das Dunkel und die Stille des unberührten Waldes erreichen und nach den gedämpft herüberwehenden Tanzweisen der Musikkapellen mit seiner Liebsten tanzen. Und man tanzt überall, bis tief hinein in die linde feuchte Nacht. Für den Fremden wird der Park zum Irrgarten; er findet keinen Ausweg. Aber ihn verdrießen die vergeblichen Kreuz- und Querfahrten nicht, die er unternimmt, um hinauszufinden; denn er verirrt sich nur in einem unendlichen Lachen des Lebens.

* * *

Die Kopenhagener sind unermüdlich in der Betätigung ihrer Gastfreundschaft. Sie führte uns in den Wald, sie lädt uns auch auf Schiffe. In kurzer Küstenfahrt wandert der Kongreß in das liebliche Seebad Skodsborg, und jeder Teilnehmer erhält sogar ein kleines Zehrgeld gespendet, damit er nach der Sundfahrt nicht verhungert.

Wir fahren bei dem Schiff der Zarin-Witwe vorbei, das im Hafen liegt. Die Matrosen der russischen Yacht schwenken die weißen Mützen, und von unserem Schiff ruft es im Massenchor hinüber: Das russische Proletariat, Hurra, hurra, hurra. Und die schimmernden Gestalten auf dem schwarz-goldenen Schiff, in dessen Nähe ein russischer Panzerkreuzer wie ein unheimliches graues Gefängnis lauert, schwenken noch eifriger die Mützen.

Dann verschwindet die Sonne fast unverständlich rasch. Es regnet, wie es nur in Kopenhagen regnen kann. Aber je nasser wir Ungeschützten auf Deck werden, desto fröhlicher ist uns zumut. Wir ziehen uns alle einen Leinwandplan über die Köpfe und unter diesem improvisierten Zeltdach suchen wir mit Sozialistenmarsch und Internationale den Regen singend zu bezwingen.

Die Stimmen der Völker wollen auch auf der nächtlichen Rückfahrt nicht ruhen. Die Scheinwerfer, die das Wasser nach feindseligen Eindringlingen ängstlich und emsig absuchen, lassen die dunkel wogende Masse auf unseren Fahrzeugen als unverdächtig passieren. Wir spenden ja freigebig die Parole, die alle Pforten öffnet: deutsche, französische, russische, dänische, schwedische, norwegische, holländische Freiheitslieder. Ich weiß nicht, ob man auch die schöne Weise: „O Tannenbaum, o Tannenbaum, wie grün sind deine Blätter“ in dieser Sundnacht gesungen hat. Jedenfalls wäre auch die Melodie im Reigen der Freiheitslieder nicht unziemlich gewesen, denn der Engländer äußert

sich auf die Weise musikalisch, wenn er sein revolutionäres Herz ausströmen will ... Bei den Schlußchören des Kongresses hatten die Engländer wirklich „O Tannenbaum“ stürmisch gesungen, just zwischen dem dänischen Sozialistenmarsch und der Internationale.

* * *

In dem erschlaffend heißen Kongreßsaal folgten sich bis in den späten Abend die Reden und die Abstimmungen. Die Arbeit muß erledigt werden. Endlich ist auch die letzte Resolution beschlossen worden. Wir werden über drei Jahre nach Wien eingeladen. Ein Zwischenruf träumt schon von Moskau als einstigem Kongreßort. Nach New York winkt der Schlußredner der Vereinigten Staaten. Vielleicht wird in wenigen Jahren Tokio, Peking, Neuseeland uns zu Gaste laden. Und wenn wir in allen Hauptstädten der Welt getagt haben, wenn uns der Kaiser von China und der Schah von Persien seine Grüße entboten haben wird, dann, ja dann wird die Entwicklung so weit gediehen sein, daß wir auch — nach Preußen gehen dürfen, nach Berlin, und Jaurès wird in der Hauptstadt des Deutschen Reiches französisch reden dürfen. Und dann ist das Jahr 1 der sozialen Republik ...

Im Rathaus zu Kopenhagen aber genießen wir ein Vorspiel der sozialen Republik. Beim Weinfest zu Stuttgart haben wir feierlich vor drei Jahren den Beginn des Zukunftsstaates proklamiert. In Kopenhagen konnten wir uns der raschen Fortschritte des Zukunftsstaates freuen. Unter der Devise „Hummer für das Volk“ begann das Fest und es endigte in rauschenden Ansprachen und übermütigen Tänzen — unter der sorglichen, unermüdlichen Obhut zweier Stadthäupter. Durch diese herrlichen Räume sind die Monarchen der Welt gelegentlich geschritten, die goldenen Stühle, auf denen sie gesessen, standen für

die Internationale bereit, sie waren sogar die einzige Sitzgelegenheit, die man uns bot. Und unter dem majestätischen Baldachin verzehrte der Schreiber dieser Zeilen eine Pastete, die ein Mundkoch des Königs gedichtet . . .

Auf dem alten Rathaus Kopenhagens steht der Spruch, mit dem das jütische Gesetzbuch des dreizehnten Jahrhunderts beginnt: „Med Lov skal man Land bygge“, „Mit dem Gesetze baut man Land“. Die Internationale, die, fast sieben Jahrhunderte später, im neuen Rathaus Kopenhagens versammelt war, ist bei dem Werke, den alten Spruch des Dänenspiegels zum Leben zu erwecken: Mit dem Gesetze der Vernunft und Menschlichkeit bauen wir Land, alle Sterblichen für alle.

[September 1910.]

* * *

Nachschrift. Auf diesem Kopenhagener Rathausfest war es, daß deutsche Arbeitervertreter plötzlich Jaurès vom Boden emporhoben und den massigen Mann auf ihren Armen zum Rednerpult trugen, damit er zu uns spräche. Und er sprach! Er feierte die Schönheit des Raumes und die Herrlichkeit des Festes. Dann entflammte sein mächtiges Haupt visionär. Er sah vor sich ein ungeheures Blutmeer und in seinen dunklen entsetzten Worten brandeten die purpurnen Wogen, die aus den geöffneten Adern des Menschenleibes strömten. Es schien gewitterhaft schwer und schwarz um uns geworden. Aber er beschwor das apokalyptische Bild und verhieß in gläubiger Inbrunst und in leuchtendem Wortgestalten, wenn wir durch solch Entsetzen hindurchgegangen, daß dann der Tag unseres Sieges anbreche, der Morgen der Erlösung . . .

Drei Jahre zuvor, nach dem Stuttgarter Kongreß, hatte Jaurès mit Albert Thomas mich in Nürnberg besucht. Zwei Tage führte ich ihn durch die Wunder der Stadt. Er schwelgte. Alles, was er sah, ward ihm sofort zum sinnvoll deutenden Erlebniss. Im Germanischen Museum wanderte

er wie in Verzückung, vom Grabmal des heiligen Sebald mochte er nicht eher sich trennen, als bis er für jedes der lustig irdischen Bronze-Bübchen einen Spruch gefunden. Dann lief er in alle Läden, stopfte sich die Taschen mit Andenken und ließ, was er nicht gleich mitschleppen konnte, ins Hotel bringen. Endlich saßen wir im Goldnen Posthorn, wo einst Dürer gezecht, und jetzt die schöne Wirtin, die in früheren Jahren auf dem Montmartre gewirkt hatte, in beglücktem Stolz dem Gaste huldigte.

In Wien hätten wir uns 1914 wiedersehen sollen. Ich hatte es übernommen, für die Wiener Arbeiterzeitung die Kongreß-Skizzen zu schreiben. Als ich im Juli 1914 die Wiener Kollegen brieflich über Einzelheiten des Dienstes befragte, bekam ich die dunkel seltsame kurze Antwort, ich möchte acht Tage warten. Ich wartete acht Tage und es kam — die Kriegserklärung an Serbien, und der Blutstrom der Kopenhagener Vision stürzte zuerst aus dem heißen Herzen von Jean Jaurès . . .

[September 1918.]

Geister



Revolutionäre Humanität.

Zum Gedächtnis Herders.

In den ersten Tagen des 20. Jahrhunderts drängen sich die Gedenktage, da vor einem Jahrhundert die großen Männer des klassischen deutschen Zeitalters starben, die aus der gewaltigen Zeugungskraft des revolutionären Jahrhunderts der Aufklärung Geborenen. Jetzt plätschern durch die Feuilletonspalten der bürgerlichen Presse die pflichtgemäßen Gedenkartikel auf Herder, der in Berlin noch nicht zu den Marmorehren eines Otto des Faulen gelangt ist. Im Februar 1904 folgt der hundertjährige Todestag Kants, den man immerhin schon unter dem Schweife eines friederizianischen Pferdes und als Nebenfigur Friedrich Wilhelms II., des Wasser- und Wundersüchtigen, verewigt hat. Im Mai 1905 wird man gar in einer pomphaften Schillerfeier jubilieren, und Herr Lauff wird sicher zu den Orden- und Titelverleihungen jenes Nationalfestes ein Bühnenweihespiel dichten.

Dieser Aufputz der heutigen Bourgeois-Barbarei mit den toten Göttern aus der Frühzeit des deutschen Bürgertums ist nichts wie ein leerer, heuchlerischer und verlogener Ahnenkult. Die Herder, Kant und Schiller sind nicht nur vor einem Jahrhundert gestorben, sie sind auch ein totes Element in der Bildung der Klasse, deren Kulturberuf sie zu schaffen und zu sichern trachteten. Kein Hauch des klassischen deutschen Geistes lebt in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft. Man ladet die Herren noch als dekorative Tafelgäste zu den öden Schmausereien, man stellt sie zu ewigem Nichtgebrauch in die Bibliotheken, aber

man kennt sie nicht und man versteht ihre Sprache nicht mehr. Wie ein Schwarm von Kranichen seien die deutschen Denker und Dichter über das deutsche Bürgertum gezogen, hat Lassalle gesagt. Inzwischen ist man dazu übergegangen, die Kraniche einzufangen, ihnen die Flügel zu stutzen und sie als gezähmte Wundertiere stolz vorzuweisen. Das ist das schlimmste Geschick der Klassiker in dem Zeitalter der kapitalistischen Bourgeoisie. Weil sie immer noch unbequeme Mahner einer uneingelösten Kulturschuld und trotzige Rebellen gegen die heutige Herrschaft sind, so verstümmelt man sie, raubt ihnen ihre reinste Kraft und betrügt sie um ihre Mission, damit sie nicht allzudeutlich ihre innerliche Zusammengehörigkeit mit der Weltanschauung ihrer Erben durch Wahlverwandtschaft, des sozialdemokratischen Proletariats, verraten. Indem die Bourgeoisie ihre Klassiker feiert, übt sie Verrat an ihnen, sie bricht ihnen das Rückgrat ihres Wollens und entseelt ihr heiligstes Streben. So werden sie zu schönrednerischen Spießgesellen der heutigen Bourgeoisie erniedrigt, gut genug, um eine Sache scheinbar schmückend zu verteidigen, die zu bekämpfen doch ihre Lebensaufgabe gewesen ist. Das Feiern der deutschen Klassiker durch das offizielle Deutschland ist Leichenschändung, und es muß darum auch hier die Aufgabe der Sozialdemokratie sein, die geistigen Helden des humanen Liberalismus gegen seine entarteten Renommisten zu verteidigen.

Ganz besonders leicht ist es, Herder, das Opfer der Zeitungsartikel dieser Tage, den reaktionären Bedürfnissen der vom Junkertum und dem Klerikalismus regierten Welt anzupassen. Der leidenschaftliche Prophet des revolutionären Humanitätsideals wird dergestalt fähig, als gepriesener Ahn einer Zeit mißbraucht zu werden, deren Ideal der profitable Abscheu vor der Humanitätsduselei ist. Jedes Wort Herders trifft den Geist der herrschenden Klassen der

Gegenwart ins Herz, dennoch schmücken sie sich mit Herder-Zitaten. Auch Herder lebte und wirkte in dem erhabenen glückseligen Rausch des achtzehnten Jahrhunderts, der den Himmel auf Erden nahen sah: auch Herder war ein Verkünder und Gläubiger der großen brüderlichen Menschheitsrepublik der Freien und Gleichen. Aber Graf Bülow wird ihn schwerlich fragen: „Wie denken Sie sich, Herr Pfarrer, Ihren paradiesischen Zukunftsstaat", und er wird nicht spotten: „Jetzt kommt endlich der große Moment, jetzt wird das verschleierte Bild von Sais enthüllt. Ja, Kuchen! Wir haben von Herrn Herder gar nichts gehört als dieselbe bandwurmartige Kritik, und im übrigen über den Zukunftstaat blauen Dunst." Nein, der deutsche Kanzler wird höchst gebildet für Herders hohe Gedanken schwärmen, obwohl dessen tausendjähriges Reich doch im reinen Äther der Idee sich gründete, während der Sozialismus mit allen Wurzeln im Erdreich des Wirklichen und Gegenwärtigen klammert, wie immer er nach der Sonne wächst.

Solcher Mißbrauch wird dadurch begünstigt, daß Herder schon selbst seine politisch-revolutionären Anschauungen aus Rücksicht auf seine Stellung und die literarische Polizei dicht verhüllen mußte. Er verdunkelte künstlich seinen Stil, schränkte seine Meinungen durch Einwürfe ein, entfernte die unmittelbaren Anspielungen auf seine Zeit. Deshalb sind die Schriften politischer Art, so wie er sie herausgab, blasser, orakelhafter, unbestimmter als sie ursprünglich geplant waren. Das Materielle der Zeit ist aus ihnen getilgt, die Tendenz verflüchtigt. Den ganzen Herder kennen wir erst aus der großen historisch-kritischen Ausgabe, die Suphan in den achtziger und neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts herausgab und der das Schicksal beschieden war, spurlos vorüberzugehen. In dieser Ausgabe findet sich der ungedruckte Nachlaß, der in die innere Werkstatt

Herders blicken läßt, wir lernen die ursprünglichen Entwürfe kennen, die dann umgearbeitet und teils verkleidet, teils zerstückt wurden. In den unveröffentlichten Niederschriften sind Sprache und Gedanken weit revolutionärer, kräftiger, auf die Zeit losgehend. Das gilt in erster Linie von der Schrift, in der Herder ein Denkmal der französischen Revolution zu setzen gedachte, von den „Briefen zur Beförderung der Humanität". Aber auch das wichtigste politische Kapitel seines Hauptwerkes „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", das vierte Kapitel des neunten Buches, das von den Regierungsformen handelt, ist wiederholt umgearbeitet worden, ehe es genugsam entsäuert war. Herder selbst schreibt, wie er das Kapitel zu Goethe, „zum Ministerialzensor", gebracht habe, der es „mit der tröstlichen Nachricht" zurückgegeben hätte, „daß füglich kein Wort davon stehen bleiben könnte".

Herder gehört zu den Deutschen, die — wie Kant, Bürger, Klopstock, Fichte — von der französischen Revolution die Erfüllung der eigenen Hoffnungen, die Befreiung aus der kümmerlichen Enge ihres Daseins erwarteten. Wenn er mit liebevoller Andacht und feiner Anpassungskunst als Erster die Poesien der Völker, auch der „wilden" sammelte, so leitete ihn bei diesen Bemühungen nicht bloß und auch nicht zunächst literarische Neigung. Ihm war die Übermittelung der Volksliteraturen ein Beweis für die innerliche Einheit des Menschengeschlechts und für die enthusiastische Möglichkeit ihres Aufstiegs zu dem Völkerbunde der Humanität. Wie Rousseau verherrlichte er die Naturvölker und fluchte dem verheerenden Einfluß der kolonisierenden Europäer. Er führt breit den Gedanken aus, daß „der unmenschlichste Eroberungs-, Bekehrungs-, Mord-, Betrugs- und Raubgeist der Europäer ausging, die ganze Welt zu

unterjochen und zu plündern". In diesem Bekenntnis zur Natur und zum Naturrecht grollt der revolutionäre Geist des Jahrhunderts. Schon in den älteren Niederschriften zu den „Ideen" wird das Recht auf Freiheit in schärfster Form gefordert: „daß Ein freier Mensch über den andern, ein Mutterkind über das andere, aus Naturgesetzen Recht und Gewalt habe: dies kann man nicht anders als durch die Faust des einen oder die gutherzige Dummheit des andern erklären, wenn aus ursprünglichen Naturgesetzen Rechenschaft gegeben werden soll". Hier proklamiert er die Freiheit vom Herrscher, vom Staat. Europas Staaten seien von der Kette der Tradition am feinsten und festesten umspannt, so daß sie „beinahe keine freie Ansicht erlauben". Die Staaten sind ihm tote Maschinen, „in denen, wie im Trojanischen Pferde, die Helden der Welt stecken und dafür kämpfen, sich einander gegenseitig stützen und wiewohl sie leblos sind, einander dennoch unsterbliche Dauer erhalten sollen ... Aber auch gegen diese Maschinen-Ewigkeit ist die alte Mutter, Zeit, mit ihren Blättern der Vorwelt ein starker Zeuge. Sie werden sich auflösen, wie alles sich aufgelöst hat und tragen die Ursachen ihres Verfalles schon jetzt in ihrem Innern. Glücklich, daß Menschheit und Staat nicht einerlei ist; vielmehr muß jene alle ihre möglichen Formen durchgehen, so daß nach unwiderruflichen Gesetzen der Natur wie auf den ermüdenden Tag die Nacht folgt, sie sich auch nach dem Druck wieder erholet". Und Herder ruft den Menschen an, „in welchem Staat und Stande er sich auch befindet": „unterscheidet den Menschen vom Untertan, vom Staatsmann, vom Despoten. Nur der Grundsatz eines Sklaven ist's, daß der Mensch ein Tier sei, der einen Herrn nötig habe: Alle Entschlüsse seiner Seele, jede edle Tätigkeit seines Willens ist sein; und sie ist nicht mehr sein, sobald er eines Herrn bedürfte". Je mehr das Volk zur Vernunft komme,

„desto mehr muß sich die Regierung mildern oder zuletzt verschwinden". Mit wildem Hohn schreibt er: „Alle christlichen Regenten nennen sich von Gottes Gnaden .... Wir haben uns also mit ihnen auf Gnade und Ungnade dem Schicksal in die Arme geworfen, das durch sie züchtigt und durch sie lohnet. Dies hohe Schicksal gehet seinen Gang fort, und da es die heilsamsten Veränderungen der Welt selten von Thronen herab bewirket; so lasset uns die Arme desselben sein und ausführen, was jene versäumten, nämlich Erzieher der Menschen zu sein und der fortgehenden Kette der Tradition nichts als Edles und Gutes einzuknüpfen. Dies allein ist der Menschheit wert und unsterblich." Er fürchtet, daß er vielen ein Rätsel schreibe; allein die Menschheit in ihren Rechten und Pflichten bleibt ewig jung, sie erneuert sich in ihren Gliedern, sträubt alte Vorurteile ab und lernt, wenn auch wider Willen, Vernunft und Wahrheit."

Schon 1780 hatte Herder in einem Gespräche mit seinem Schweizer Freunde Georg Müller, dem Bruder des Historikers, über den Druck geklagt, unter dem die Menschheit seufze, über Despotismus, Knechtschaft der Gewissen und Geister; „und wie so allenthalben ohne Widerspruch die heiligsten Rechte der Menschen für nichts geachtet und zertreten werden". „Auch in dem aufgeklärten Preußen herrscht die größte Sklaverei. Die Menschheit seufzt vergeblich, bis ihr Erretter kommt." „Er ist dem Adel schrecklich feind," berichtet G. Müller, „weil er der Menschengleichheit und allen Grundsätzen des Christentums entgegen und ein Monument der menschlichen Dummheit ist." 1785 hatte Herder in einem Brief über seine Unfreiheit zornige Klage erhoben. „Die Rücksichten auf die Regierungen placken mich — (bei der Ausarbeitung seiner ‚Ideen') — auf unerhörte Weise. Lügen will und kann ich nicht, darum wende und drehe ich mich; und ihr Faden durch die ganze

Geschichte bleibt doch, was er ist, für die beeinträchtigte Menschheit."

Bei solchen „Ideen" ist es verständlich, daß Herder in dem Ausbruch der französischen Revolution den Anfang der Verwirklichung des Weltreiches der Humanität sah. Mit Goethe, der die Revolution mit erstaunten Philisteraugen ansah, kam es damals zum Bruch. Die revolutionären „Familiengesinnungen" des Ehepaares Herder scheinen auf dieses Zerwürfnis nicht ohne Einfluß gewesen zu sein. Den „Vierzehnten Julius", das Nationalfest auf dem Marsfeld 1790, feiert Herder enthusiastisch:

Rings um den hohen Altar siehst du die Franken zu Brüdern
Und zu Menschen sich weih'n, göttliches, heiliges Fest!

Der Regen, der damals herabströmte, ist ihm die Weihe „zum neuen Geschlecht mit der Taufe der Menschheit". Später freilich, als Ludwig XVI. hingerichtet wurde, verlor auch Herder den Kopf. Er glaubte die Humanität von den Franzosen verraten und droht den „Neufranken" mit der Rache des „Königs der Könige".

Im Begeisterungssturm der Revolution aber entwirft Herder seine „Briefe zur Beförderung der Humanität". Der erste Entwurf (1792), der am lebendigsten in die soziale und politische Gegenwart vorgedrungen zu sein scheint, ist bis auf wenige Reste verloren gegangen. Zwischen diesem Manuskripte und den schließlich veröffentlichten, stark abgedämpften Briefen liegen die unveröffentlichten Skizzen, die den Geist des revolutionären Humanitätsideals scharf prägen. Der Zwang der Zensur nötigte ihn zu immer erneuten Milderungen und Verhüllungen. Trotzdem wurden auch die schließlich veröffentlichten Humanitätsbriefe in Wien verboten: „Ich werde aber des-

halb keine Briefe zur Beförderung der Bestialität schreiben“, erklärte Herder.

In den Humanitätsbriefen entwickelt Herder seine Religion der Humanität. Er nennt sich selbst einen „uralten apostolischen Christ“, der „glaube bis zum Aberglauben, eine Gemeine (Gemeinde) der Heiligen auf Erden, d. i. eine Versammlung von Gemütern, die im Innern sowohl als in tätiger Wirkung für und miteinander Eins sind“.

Humanität, das Fremdwort, nicht Menschlichkeit, der deutsche Ausdruck, ist das allumfassende Ideal Herders. Er selbst lehnt das Wort „Menschlichkeit“ ab, um nicht das Mißverständnis weichlich christlicher Barmherzigkeit zu erwecken, die auch Kant als eine entwürdigende Zumutung für den Menschen bezeichnet hat. „Wir gehören“ — schreibt Herder in dem 27. seiner Briefe zur Beförderung der Humanität 1794 — „zur Menschheit. Leider aber hat man in unsrer Sprache dem Wort Mensch und noch mehr dem barmherzigen Wort Menschlichkeit so oft eine Nebenbedeutung von Niedrigkeit, Schwäche und falschem Mitleid angehängt .... Kein Vernünftiger billigt es, daß man den Charakter des Geschlechts, zu dem wir gehören, so barbarisch hinabgesetzt hat.“ Auch von „Menschenliebe“ will Herder nichts wissen: „Das schöne Wort Menschenliebe ist so trivial geworden, daß man meistens die Menschen liebt, um keinen unter den Menschen wirksam zu lieben.“ Mit dem Ideal der Humanität aber verpflichtet sich der Weltbürger zum Kampf, zur Auflehnung, zur Niederwerfung aller Mächte der Barbarei. „Humanität ist der Charakter unsres Geschlechts; er ist uns aber nur in Anlagen angeboren und nicht uns eigentlich angebildet worden. Wir bringen ihn nicht fertig auf die Welt mit; auf der Welt aber soll er als das Ziel unsres Bestrebens, die Summe unsrer Übungen, unser sein; denn eine Angelität im Menschen kennen wir

nicht, und wenn der Dämon, der uns regiert, kein humaner Dämon ist, werden wir Plagegeister der Menschen. Das Göttliche in unserem Geschlecht ist also Bildung zur Humanität; alle großen und guten Menschen, Gesetzgeber, Erfinder, Philosophen, Dichter, Künstler, jeder edle Mensch in seinem Stande, bei der Erziehung seiner Kinder, bei der Beobachtung seiner Pflichten, durch Beispiel, Werk, Institut und Lehre hat dazu mitgeholfen. Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die Kunst unsres Geschlechtes. Die Bildung zu ihr ist ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muß; oder wir sinken, höhere und niedere Stände, zur rohen Tierheit, zur Brutalität zurück." (Brief zur Beförderung der Humanität Nr. 27.)

Der Humanität widerspricht jene zerknirschte Anschauung eines falschen Christentums von dem irdischen Jammertal: „Nur dunkle barbarische Zeiten haben den großen Lehnsherren des Bösen, dessen angebornes Werk wir sein, von dem uns Gebräuche, Büßungen und Geschenke zwar nicht wirklich, aber Gewandsweise befreien könnten, der Stupidität und Brutalität antichristlich wiedergegeben ... Über der Erde sehen wir von dieser massiven Vorhölle nichts. Wo Böses ist, ist die Ursache des Bösen Unart unsres Geschlechts, nicht seine Natur und Art ... Offenbar sehen wir, daß wir dazu da sind, dieses Reich der Nacht zu zerstören, in dem niemand es für uns tun kann und soll. ... Es ist Zweck unsres Geschlechts, der Endpunkt unsrer Bestimmung, uns dieser Unart zu entladen. Das ganze Universum treibt, wenn uns die Früchte des Werks nicht locken, nur Nesseln und Dornen. — Was soll alle Verzweiflung aber unter einem nie abzuwerfenden Joch? Wozu der Traum einer von der Wurzel aus unwiederbringlichen Menschheit? Keine Hypothese kann uns wert sein, die unser Geschlecht aus seinem Standort rückt, die es bald an

die Stelle der gefallenen Engel stellt, bald unter ihre Vormundschaft und Oberherrschaft erniedrigt. Die gefallenen Engel kennen wir nicht, aber uns kennen wir, und wissen, wann und warum wir gefallen sind? fallen und fallen werden? — Das Dasein jedes Menschen ist mit seinem ganzen Geschlecht verwebet. Sind unsre Begriffe über unsre Bestimmung nicht rein; was soll diese und jene kleine Verbesserung? Sehet ihr nicht, daß dieser Kranke in verpesteter Luft liegt? Rettet ihn aus derselben und er wird von selbst genesen. Beim Radikalübel greift die Wurzeln an; sie tragen den Baum mit Gipfeln und Zweigen. Das Werk ist groß, es soll aber auch so lange fortgesetzt werden, als die Menschheit dauert; es ist das eigenste und einzige, das belohnendste und fröhlichste Geschäft unsres Geschlechts." So verkündet Herder im 123. seiner Briefe zur Beförderung der Humanität (1797) gegenüber dem listigen und perfiden Fatalismus der theologischen Erbsünde die revolutionäre Humanität der Menschheit, die ihr Schicksal mutig in die Hand nimmt und die Knechtschaft überkommener Übel mit der Wurzel ausreißt.

Indessen das sind doch immer nur revolutionäre Andeutungen und Anspielungen, die in die zensurfähige Schrift hinübergerettet sind. In den unveröffentlichten Niederschriften aber greift er mit ungestümer Leidenschaft unmittelbar die Feinde der Humanität an. Er ruft dem absoluten Herrscher zu: „Ist's denn in aller Welt Ehre, seinen Namen ewig gemißbraucht und kompromittiert zu sehen? Da ja kein absoluter Landesherr wissen kann, was in seinem Namen geschieht, ja nicht immer, was er selbst unterzeichnet. Welcher ehrliche Mann gibt nun seinen Namen einem Dummkopf oder Bösewicht her, daß er damit schalte? Und deckt nicht der Name des Landesherrn in absoluten Staaten das ganze Labyrinth Seelenloser oder verdorbener Gänge und Unordnung?"

Keine privilegierten Klassen! „Nur in werktätiger, gegenseitiger Gemeinschaft lebt und gedeihet das Menschengeschlecht. Alle abgesonderten Glieder sind tote Glieder; wen Geburt oder Stand über die Sphäre der Menschen heben, hat kein Menschenblut mehr ... in seinen Adern."

Herder höhnt das Erbrecht des Verdienstes: „Wann, auch nach dem seltensten Verdienst, das große Individuum fortan sich einbildete, daß es auf ewige Zeiten hinab in seiner ganzen Abkunft, samt Dienern, Rossen und Hunden, dieses ehemalige Verdienst repräsentiere, darstelle und in sich vereine, so wäre dies eine seltsame Einbildung. Wir müssen es dem Geist der Zeit danken, daß er diese kranken und kränkelnden Einbildungen mehr und mehr zerstöret, dergestalt zerstöret, daß, solange es in Europa verständige und herzhafte Männer gibt, solche in alter Art und Kunst nie wieder aufkommen werden."

Ja, Herder droht auch mit der deutschen Revolution: „Ans Volk, meine Freunde, wollen wir eher mit Bedauern und Wehmut als mit Stolz und Zuversicht denken. Lange Jahrhunderte ist's unerzogen geblieben, getäuscht, gedrückt und vernachlässigt worden; es schläft im Todesschlafe, oder wenn's im Fieber erwachte, wer müßte seine Fieberwut nicht schreckhaft fürchten?"

Er geißelt die Torheit der Kriege: „Schuldlose, fleißige Völker werden für die Pflicht und Ehre danken, andre Schuldlose, ruhige, fleißige Völker zu würgen, weil der Regent oder sein Minister verlockt ist, einen neuen Titel, ein Stück Landes zu denen Ländern, die er schon nicht regieren kann, mehr zu erhalten. Es wird Europa abscheulich vorkommen, für einige Familien, die das Regierungsgeschäft der Länder als einen genealogischen Pachtbesitz ansehen, sich zu verbluten oder in Hospitälern oder Kasernen elend zu verwelken."

Und während Herder sich gegen die Intervention Deutschlands zugunsten der gestürzten französischen Herrschaft wendet, — „Meines Wissens ist kein Deutscher ein geborner Franzose, der Verpflichtung und Beruf hätte, für die alte Ehre des Königs der Franzosen auch nur einen Atem zu verlieren" — heischt er die Aufmerksamkeit für die Taten der französischen Revolution: der Adel, so spottet Herder folgte ja sonst der französischen Mode in Begriffen, Ausdruck, Einrichtung und Kleidern; „warum wollte er jetzt diese aufgeklärteste, geschmackvollste Nation, in der wichtigsten Sache, die sie je unternommen, denn nicht wenigstens anhören und prüfen? Die Konstitution, an der die Nationalversammlung arbeitet, ist ein unaufgelöstes, ein noch nicht vorgekommenes Problem; mögen die, die es auflösen wollen, ihrem Geschäft unterliegen, oder mögen sie es besiegen, der Kampf, der Sieg, selbst die Niederlage unter dem verwickeltsten, schwersten Problem der Menschheit, ist für alles, was nicht Tier sein will, doch wohl der Aufmerksamkeit wert?"

Auch gegen den Mißbrauch der Religion eifert er: „Eine Religion, die dem Staate dienen soll, wie es ihm gefällt, wird eine kuppelnde Heuchlerin."

Es ist ein weiter Weg vorwärts von der edlen, zur revolutionären Tat bereiten Schwärmerei Herders für das Reich der Humanität bis zu der reifen Kraft der sozialdemokratischen Bewegung des Proletariats. Aber noch weiter ist der Weg rückwärts, den die herrschenden Klassen Deutschlands hinter die Gedankenwelt Herderscher Humanität zurückgegangen sind. Die Rebarbarisierung Deutschlands, von der ein letzter Epigone des klassischen Liberalismus, Mommsen, gesprochen hat, ist vollendet.

[Dezember 1903.]

Kant.

Dieser Aufsatz erschien Februar 1904 zum hundertsten Todestag Kants im Vorwärts. Es war ein Versuch, die Synthese Marx-Hegel in die Verbindung Marx-Kant aufzulösen. Denn sachlich gehört Marx zu Kant, in die Reihe der großen Aufklärer des 18. Jahrhunderts, wie tief und entscheidend er immer — viel stärker als man gemeinhin annimmt — nicht nur in der Methode des Denkens, sondern auch in dem ganzen Stil seiner Geistigkeit von Hegel beeinflußt ist.

I.

Der gewaltige Lebensstrom der Aufklärung, der, den Aufstieg des Bürgertums begleitend, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von England über Frankreich nach Deutschland braust, flutet in der französischen Revolution von der Philosophie zur Tat und findet, zum Ozean sich weitend, in dem Kantischen System seine wissenschaftliche Vertiefung und Vollendung. Die freie Vernunft, die in Deutschland vor Kant zum spießbürgerlichen Geschwätz einer nutzlosen Verständigkeit verflachte, wird zur Schöpferin einer in alle Fernen und Tiefen greifenden Weltanschauung. Die platte Schulweisheit unter sich lassend, meisterte sie auch die Dinge zwischen Himmel und Erde, nachdem sie den Himmel und die Erde in universaler Forschung das gesamte zugängliche Einzelwissen erfassend und im Denken zusammenfügend aus dem Chaos irrenden Phantasierens und ideenlosen Nichtsehens der Probleme in das Licht der strengen, einheitlichen und gesetzmäßigen Wissenschaft gehoben hatte.

Kant ging in der Naturwissenschaft von Newton, der dem Weltall seine Gesetze fand, in der Wissenschaft der Menschheit und ihrer Bestimmung in der Gesellschaft von Rousseau, dem Propheten der französischen Revolution, aus. Natur und Menschheit band er in einem System, das die Kausalität der starr mechanischen Notwendigkeit in der Natur mit der ehernen Notwendigkeit einer Kulturfreiheit vereinigte. Und wenn er nicht alle wissenschaftliche Wahrheit erschöpfte und erschöpfen wollte — Kant zeigte gerade den Aberwitz solchen Beginnens —, so wies er doch den einzig möglichen Weg zur Wissenschaft, die, selbst in ewigem Flusse, niemals vollendet, immer zur Vollendung strebend, in der stolzen Arbeit der Menschengeschlechter aufwärts steigt.

Kants Werk selbst aber wurde in tragischem Geschick nach kurzem Weltwirken — ohne daß die Zeitgenossen es ganz auszuschöpfen vermochten — tief verschüttet. Die im 19. Jahrhundert aufrückende Reaktion begrub ihn. Nicht nur, daß er nicht zum Führer der revolutionären Tat ward — ausgenommen die schwachen Spuren in der sogenannten preußischen Wiedergeburt nach Jena — auch sein Gedankenwerk wurde vergessen oder verstümmelt. Die Reaktion konnte ihn nicht ertragen; so entstellte sie ihn. Und da dieser Denker — nicht ohne die eigne Schuld der Konzessionen an die Unfreiheit seiner Zeit — die herrschenden Wahngedanken durch Umdeutung zu beseitigen liebte, so konnte die Umdeutung zur Quelle von Mißdeutungen werden, die sich bis zum heutigen Tage durch die vulgären Lehrbücher schleppen und ihrerseits die Schriftsteller verführen, die aus solchen abgeleiteten Quellen schöpfen.

Kant hat seine wissenschaftliche Methode, die er die „transzendentale" nannte — die vom Denken zur Naturwelt der Erfahrung „hinausgehende" — in das schlichte Epigramm negativ zusammengefaßt: „Ge-

danken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Mit diesem Schlagsatz wies er einmal die Kopfspinnen ab, die aus dem Hirne nach der formalen Logik äußerlich zusammenstimmende Systeme wirrten, leere Phantasien gaukelten, mit dem Vorteil, daß sie die unsägliche Mühe der im Laufe der Jahrtausende gewonnenen wissenschaftlichen Ergebnisse der millionenfältigen Experimente und der geduldigen, vorsichtigen und bescheidenen Beobachtung ersparten. Andererseits verwarf er mit seinem Worte die in dem Chaos zufälliger „Erfahrungen" ohne Leitung taumelnden und willkürlich Fetzen raffenden Vertreter der „reinen Empirie", jenen faulen und flachen Opportunismus des Denkens, der sich von den Dingen treiben läßt, ohne sie systematisch zu beherrschen.

Was nach Kant kam, war ein wildes Spiel solcher Leeren und Blinden: Eine in Nebeln fiebernde Natur- und eine mit „Ideen" prunkende Geschichtsphilosophie; daneben die Verächter der Theorie, die Praktiker, die Regenwürmer gruben und mit diesem Tun sich brüsteten. Es entstand jener konservative Historismus, der die Vergangenheit nur zu dem Zweck aufleben ließ, um zu beweisen, daß man gerade unter diesen oder jenen Königen und Ministern den Höchstgrad menschlicher Vollendung erreicht: Eine epidemische Geistesschwäche, die noch heute von den Verfechtern der herrschenden Ordnung gegen den revolutionären „Rationalismus" ausgespielt wird. So feiert z. B. ein viel gerühmter königlich sächsischer Philosoph unserer Tage gegenüber einer „abstrakten Nützlichkeitstheorie" den „organisch gewordenen, in den Lebensanschauungen und Sitten einer Volksgemeinschaft wurzelnden Staat, der nicht die geringste Bürgschaft für das dort vergeblich erstrebte Wohl der Gesamtheit in der Stetigkeit und Sicherheit seiner Entwicklung erblicken darf". Und diese „organische"

Entwicklung, deren Hauptsache die Langsamkeit ist — gipfelt dann in der weisen Vorsehung des angestammten Herrscherhauses, „dessen Träger, durch seine Geburt schon über allem Streit der Parteien und Sonderinteressen erhoben, in seiner Person symbolisch die Gesamtpersönlichkeit des Staates zum Ausdruck bringt und in seinem Streben und Wollen tatsächlich die Zwecke der Gemeinschaft zu seinem eignen Lebenszweck gemacht hat".

Es ist das weltgeschichtliche Verdienst des wissenschaftlichen Sozialismus, es ist das Werk von Karl Marx, daß er gegenüber der leeren Ideologie seiner Zeit und der blinden Empirie wieder in die Bahn der großen klassischen Tradition einlenkt, die allein zur Wissenschaft führt. Wenn Kant seine „Kritiken" eigentlich nur als methodischen Rahmen gedacht hat, in den alle Einzelwissenschaften einzuarbeiten seien, so füllt Marx diesen Rahmen auf dem Gebiete der Geschichte und Ökonomie, Kants geringe Andeutungen dieser Art zugleich weit überholend. Er bannte die ungeheure Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erfahrung in dem Granitbau eines einheitlichen Systems, das nicht „Ideen" zusammenflicht und auch nicht bloße „Tatsachen" aneinander reiht, sondern die im Innersten revolutionäre Gesetzmäßigkeit des wirklichen Geschehens erkennt, deutet und gestaltet. Und glücklicher als der in dem engen Deutschland des 18. Jahrhunderts eingepferchte Denker wurde der Theoretiker der Geschichte und Wirtschaft unmittelbar zum praktischen Schöpfer einer geschichtlichen Bewegung von einer revolutionären Kraft und weltumspannenden Bedeutung, die ihresgleichen in der Vergangenheit nicht hat. Neben Kant tritt Marx, und der eherne Gleichklang der beiden Namen mag diesem Zusammenhang ein Symbol sein.

* * *

Kants zugleich nüchternes und erhabenes Geschäft ist es, die Kriterien, Bedingungen, Schöpfungsmittel, Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis zu finden. Was ist Wissenschaft? Wie ist Wissenschaft möglich? Die Frage beantwortet er, indem er das ganze Gerüst des menschlichen Denkens aufbaut, so wie es sich in der Geschichte der Wissenschaft andeutet. Er schlichtet den Streit zwischen Denken und Erfahrung, zwischen Geist und Materie, Theorie und Praxis, Vernunft und Sinnlichkeit. An dem Modell der Wissenschaften, die absolute Gewißheit gewähren, prüft er die Leistungsfähigkeit der Vernunft, scheidet er die Gebiete ihrer Betätigung, weist er die Wege, die zur Wahrheit führen. Er taucht in die Urelemente der Erkenntnis und erobert von hier aus die Natur in ihrer Einheit.

Die erkenntniskritische Weisheit Kants war für die Entwicklung der Wissenschaften von unermeßlicher Bedeutung, und ihre Geltung wird erst erschöpft sein, wenn sie als selbstverständlicher Besitz alle Disziplinen durchdrungen hat. Das Erwachen von den Träumereien der spekulativen Naturmystik im 19. Jahrhundert wird durch die Besinnung auf Kant ermöglicht. Kein Mathematiker, der zu den letzten Fragen seiner Wissenschaft vordringt, der Kant nicht zu befragen hätte. Die Mechanik, die gerade jetzt wieder ihrer schweren Probleme bewußt wird, debattiert unausgesetzt mit Kant. Ein Naturforscher wie Helmholtz mühte sich um das Verständnis der „Kritik der reinen Vernunft".

Aber nicht nur im Felde der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft wirkt Kant in solcher Lebendigkeit fort, daß es scheint, als ob er erst am Beginn seiner Mission in der Wissenschaft stünde, sondern auch für den Fortschritt der beschreibenden Naturforschung ist Kant von bisher unerschöpfter Bedeutung. Die moderne Geographie empfängt von ihm

entscheidende Anregungen. Der „Vater“ der neueren Physiologie, Johannes Müller, forscht im Geiste Kants. Der Begründer wissenschaftlicher Botanik, Schleiden, der mit Schramm zusammen die Zellentheorie entdeckte, ist unmittelbarer Schüler Kants. Schleiden veröffentlichte 1842 seine „Grundzüge der wissenschaftlichen Botanik“ und diesem grundlegenden Werk schickt er auf zweihundert Seiten eine noch heute sehr lesenswerte methodische Einleitung voraus, die durchaus auf Kants Erkenntniskritik fußt. Mit ihr scheucht er den „Nebel phantastischer Kinderträume“ (Schelling) und die Spekulanten, die „in arroganter Vermessenheit zum Gott aufschwellen wie die Anhänger Hegels“. Er verlangt mit Kant die streng kausale mechanisch-chemische Naturerklärung, die durch keine mystische „Lebenskraft“ unterbrochen werden darf. Und gegenüber gewissen Rückfällen, die heute wieder gefährlich drohen, sind die Sätze noch recht beachtenswert, die Schleiden damals schrieb: „Seit Aristoteles bis auf die neueste Zeit wagte kein Mann von Wissenschaft, die unbedingte Gültigkeit der ... zuletzt durch Kant ausgebildeten Logik als Kathartikon (Reinigungsmittel) der Wahrheit in Abrede zu stellen, selbst die Männer nicht, welche aus Mangel an logischer Ausbildung die schmählichste Verwirrung in der Philosophie anrichteten. Erst in neuerer Zeit hat uns Hegel seine Spielerei mit immer kauderwelschen und geschmacklosen, meist auch sinnlosen Formeln für eine neue, höhere Weisheit in diesem Felde verkaufen wollen. In Schule und Kolleg hört man nun zwar, daß es eine solche Gesetzmäßigkeit unsres Geistes gibt, daß die tiefsten Köpfe ihr Leben daran gesetzt, diese Gesetze zu entwickeln und zu begründen, daß es ohne diese Gesetzmäßigkeit keine echte wissenschaftliche Tätigkeit gäbe; aber sowie man an einen andern speziellen Zweig des Wissens kommt, hat man alles wieder vergessen, von Anwendung des Gelernten

ist keine Rede. Ja, man hört wohl gar: wozu die trockene Logik, die hat jeder gesunde Kopf von selbst. Kindische Eitelkeit, die sich einbildet, das so vorweg zu haben, an dessen immer weiterer Ausbildung und Begründung seit Jahrtausenden zu arbeiten, die scharfsinnigsten Köpfe, die ausgezeichnetsten Denker nicht verschmäht haben. Hier finde ich gerade den großen Grundfehler in der Bearbeitung unserer Wissenschaft, der alle unsre Bestrebungen so haltungslos und unsicher macht, daß die Systeme kommen und gehen wie Ephemeren (Eintagsfliegen), daß, was heute aufgestellt und bewundert die ganze Wissenschaft ergreift und beherrscht, morgen durch eine einzige tüchtige Beobachtung über den Haufen geworfen wird."

Ganz besonders merkwürdig sind Kants biologische Anregungen. Lange vor Darwin bekennt er sich zur Entwicklungsgeschichte der Natur, die von dem niedersten Wesen zum Menschen sich fortbildet, und klarer, wie Darwin und die Darwinisten, spiegelt er nicht eine angebliche kausal-mechanische Erklärung vor — die er prinzipiell und ohne Grenzen fordert —, wo eine der mechanischen Kausalität fremde Zwecksetzung sich einschleicht. Daher denn auch der neueste Geschichtschreiber des Deszendenzgedankens in einem erst vor kurzem erschienenen Buch der Darstellung der kantischen Formulierung des Entwicklungsgedankens die Bemerkung anfügt, daß „hier ein Standpunkt vertreten ist, der in absehbarer Zeit wieder zahlreiche Vertreter finden dürfte und durch den die Grenzen des Naturerkennens ein für allemal bestimmt umschrieben sind".

Die Erkenntniskritik als Mittel aller wissenschaftlichen Methodik ist das eine unvergängliche Verdienst Kants. Indem er aber die Grundlagen des Denkens in der Erfahrungswissenschaft fand, reinigte er zugleich das Gebiet der Naturerkenntnis von aller übersinnlichen Metaphysik und die Metaphysik von allem An-

spruch auf naturwissenschaftlichen Geltungswert. Er zerrieb die religiöse Mythologie zwischen der Naturwissenschaft, aus der sie exiliert wurde, und einer menschlichen Ethik, in der jene keinen Platz hat. Kant ist der Überwinder der metaphysisch-mythologischen Weltanschauung. Das ist seine zweite unsterbliche Tat.

II.

Mit gelinder Überspannung läßt sich sagen, daß Kant die gigantische Gedankenarbeit seiner Kritik aller wissenschaftlichen Erkenntnis — in elf langen mühseligen Jahren vollkommenen literarischen Verstummens durchdacht, dann, als jäh die Sorge sich erhob, der Tod könnte den Ertrag vor der Geburt ins Grab nehmen, an der Schwelle des Greisenalters hastend in wenigen Monaten niedergeschrieben — daß Kant die Kritik der reinen Vernunft entwarf, nicht sowohl um die Gewißheit und die Bedingungen der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft zu erklären, sondern um die Waffe zu schmieden, mittels derer die theologische Metaphysik für alle Zeiten aus dem Reich der Wissenschaft verjagt werden möchte. Bis Kant war es das Hauptstück der Philosophen, die Überlieferungen der jüdisch-christlichen Mythe und Mystik mit den äußeren Mitteln leer formaler Wissenschaftlichkeit zu erhärten. Indem Kant nun bewies, daß es in Zeit und Raum keinerlei wissenschaftliche Erkenntnis außerhalb der Erfahrung geben könne, vertrieb er die theologische Metaphysik aus Zeit und Raum, er entkleidete die ersonnenen überirdischen Mächte somit aller Möglichkeit in der Natur der Kausalität durch Eingriffe, in der Menschheit durch Offenbarungen zu wirken, und wandelte sie in bloße Ideen — dafür setzte er auch das so schlimm mißverstandene „Ding an sich" —, über die sich nichts beweisen lasse.

Aber damit nicht genug. Von der sittlichen Seite angreifend, zerstörte er auch den Geltungswert der theologischen Ideen als Pfadweiserinnen im Bezirk der Vernunft. Er nahm ihnen nicht nur ihren naturwissenschaftlichen, sondern auch ihren moralischen Kredit. Die „Heteronomie“ der Sittlichkeit, d. h. die von einer übermenschlichen Macht offenbarten und diktierten Gebote durchaus ablehnend, verkündete er die Autonomie der Moral, in der die Menschheit, die freie Menschheit aus eigner Vernunft und eignem Recht sich die Gesetze ihres Handelns erfindet und über sich stellt.

So wurden die metaphysischen Gespinste ihrem ganzen Inhalt nach in Nichts aufgelöst. Aber Kant ließ, zum Schaden der klaren Einheit seines Systems, hier und da die leeren Hülsen liegen, mit denen dann bis in unsere Zeit ein nachhaltiger Unfug getrieben worden ist. Dennoch kann über die wirkliche Meinung und Absicht Kants kein Zweifel sein. Nur muß man seine Sprache zu lesen verstehen. Jede unfreie Zeit schafft sich ihren eigentümlichen Stil, in der die lautere Wahrhaftigkeit der Überzeugung mit der durch die Zwangsgebote einer unüberwindlichen Gewalt auferlegten Vorsicht ehrlichen Ausgleich sucht. Kant schrieb unter der Zensur! Wenn er überhaupt zum Worte kommen wollte, mußte er, unbeschadet aller Aufrichtigkeit, gewisse stilistische Kautelen gebrauchen, die in der Folge dann zur Erstickung seiner eigentlichen Meinung gern benutzt wurden. Kant hat zu den größten schöpferischen Ketzern gehört, der vor keiner Konsequenz seines vorwärts stürmenden Denkens zurückbebte. Im vertrauten Kreise pflegte er über Welt und Dinge mit äußerster Rückhaltlosigkeit zu sprechen. Sein Tischfreund Hippel, der Bürgermeister von Königsberg und Verfasser genialischer Einfälle in humoristischer Romanform, hat diese Gespräche Kants ohne dessen Wissen aufgezeichnet. Als

aber Hippel starb und seine Erben diese Blätter entdeckten, erschraken sie so sehr über die vermessene gottlose Kühnheit dieses Revolutionärs — der trotz seines zurückgezogenen Lebens auch ein geistreicher Weltmann, wie nur irgendein Pariser Enzyklopädist war —, daß sie die Papiere verbrannten, damit wohl die wichtigste Quelle zur Erkenntnis kantischen Wesens zerstörend.

Dennoch hat er auch in seinen Schriften die theologische Metaphysik mit einer Rücksichtslosigkeit bekämpft, die noch heute, wo kein Staatsmann als ein Wöllner und kein Fürst als ein Friedrich Wilhelm II. gelten möchte, dem Autor leicht Unannehmlichkeiten zuziehen könnte. Was Kant mit gellendem Witz und mit dem ergreifenden tiefen Pathos seiner reinen wissenschaftlichen und sittlichen Weltanschauung über den gleichen Unwert aller Kirchen, vom Fetischismus und Schamanendienst bis zum Papstkult, was er über die Dogmen, „Statuten und Observanzen" der offenbarten Pfaffenreligionen, über Gebet und Wunder geschrieben, macht ihn nicht nur zum bedeutendsten geistigen Überwinder, sondern auch zum wirksamsten Agitator gegen allen Klerikalismus, in welcher Form er sich immer zeigt.

Hundert Jahre nach seinem Tode aber herrscht der Klerikalismus in seinem Vaterland mächtiger denn je zuvor. Seine Bücher sind von der alleinseligmachenden Kirche noch immer verboten. Und Kant wäre ein Herrscher ohne Land, wenn nicht in der proletarischen Bewegung auch der geistige Befreiungskampf sich zum Siege durchringen würde.

* * *

Die Ethik, durch die Kant der theologischen Metaphysik ihre letzte Zuflucht nahm, ist die dritte Tat seiner Weltwirksamkeit. Noch ist über sie Streit, und

es ist hier nicht möglich, die Fragen irgendwie tiefer zu erörtern.

Die Ethik erhebt den Anspruch, nach „Art von Naturgesetzen“ einen obersten Grundsatz sittlichen Handelns von unverbrüchlicher Geltung aufzustellen. Er konnte sie deshalb nicht begründen in dem Chaos menschlicher Psychologie, auch nicht in der schwebenden Unsicherheit individueller Glückseligkeit, sondern nur in der festen Form eines letzten Zweckes, eines Endzieles. Kants Sittengesetz der Freiheit ist eine Richtung gebende Aufgabe der Menschheit, es wurzelt in der Humanitätsidee und es hat in nichts seinen Beweis wie in seiner Möglichkeit und Fruchtbarkeit, zum Menschheitsideal zu weisen. Es ist ein Mißverständnis, wenn man Kant gegenüber der Ewigkeit seines Sittengesetzes auf die ewig in Zeiten und Ländern wandelnden Sitten aufmerksam macht. Das wußte Kant auch, und in seinem Lieblingsstudium, der Geographie, wies er scharfsinnig auf die Zusammenhänge der Sitten und der physischen Bedingungen hin, unter denen die Völker leben. Die Sittenlehre aber, die in ihrer kausalen Abhängigkeit zu durchforschen ist, nannte er Anthropologie, nicht Ethik. Die Ethik tritt als Gesetzgeber auf. Wie die Menschheit Naturgesetze entdeckt, um die Natur zu bändigen und zu gestalten, so gibt sich die Menschheit für ihr gesellschaftliches Zusammenwirken aus eigner Schopferkraft eine letzte, oberste Norm. Die Ethik erzeugt das Wert- und Entwicklungsgesetz der Gesellschaft nicht aus blauen Wolkenhöhen und auch nicht aus der sinnlichen Erfahrung, sondern aus der Vernunft, welche die Tiere zu Menschen macht, indem sie ihnen die Fähigkeit verleiht, sich selbst Kulturzwecke zu setzen.

Das Sittengesetz Kants lautet in seiner fruchtbarsten Formulierung: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals

bloß als Mittel brauchst.“ Dieses Gesetz übersteigt jenen einfachen Moralsatz der Reziprozität, den schon die chinesische Weisheit des Konfutse als goldene Moralregel aufstellte: Handle so, wie du willst, daß man an dir handle. Das ist Moral zum individuellen Privatgebrauch. Kants Satz dagegen legt die Menschheitsidee zum Grunde, er will der Kulturentwicklung der Menschheit die Richtung weisen.

Die Ethik Kants ist nur Gesetz, nur „Form“ menschlichen Handelns. Lediglich in dieser Beschränkung liegt die Geltung, das Recht und die Fruchtbarkeit des sittlichen Prinzips. Der lebendige Inhalt, der die Form erfüllt, steht durchaus im Fluß der Geschichte. Und hier weitet sich das Reich der kausalen Erklärung, hier waltet der Mechanismus der Wirtschaft, hier erweist die geschichtsmaterialistische Methode ihre unabweisliche Kraft. Die Ethik der Form besagt nichts weiter: Wenn denn die Menschheit eine Kultur will, wenn sie ein Wertmaß der gesellschaftlichen Organisation braucht, so kann das richtende und sichere Prinzip nur jener Moralgrundsatz sein. Er verbürgt den Aufstieg der Menschheit. Diese Ethik ist also kein Fremdenführer, der moralische Sehenswürdigkeiten erläutert, sie ist auch kein Pfaffe, der ewige Gebote inhaltlich und materiell bestimmt, unwandelbar im Namen Gottes befiehlt; sie ist ein Baumeister, der gleichsam die technischen Vorbedingungen, die Mathematik der Gesellschaft lehrt — das Bauen selbst unterliegt der Kausalität der Geschichte, der Arbeit der Menschheit. Und wäre dies Prinzip, weil sie nur Form ist, auch leer? Man prüfe jenen Satz an den wirtschaftlich bedingten Klassenkämpfen der Geschichte. Hat nicht stets jede revolutionäre Klasse in irgendeiner Formel jenes sittliche Programm als Recht und Ziel ihrer Empörung auf ihre Fahne geschrieben?

Begrenzt und versteht man den systematischen Wert

von Kants Ethik so, dann ist sofort der Irrtum jener Kantianer offenbar, die den Philosophen wegen seiner Ethik zum Begründer des Sozialismus machen wollen. Als ewiger Grundsatz aller Sittlichkeit gedacht, kann er logischerweise gar nicht sich in einer bestimmten, zeitlich bedingten Gesellschaftsordnung manifestieren und erschöpfen. Diese Ethik steht über allen konkreten Gesellschaftsordnungen und sie bedingt an sich keine bestimmte Ordnung. Nur muß sich jedes Gemeinschaftswesen, wenn anders es sein Kulturrecht erweisen will, an jenem sittlichen Ideal messen. Und so wahr es ist, daß auf der heutigen Stufe der wirtschaftlich-politischen Entwicklung Kants Ethik nur im Sozialismus sich zu verwirklichen vermag, so fest steht es, daß Kant keine sozialistischen, sondern liberale Folgerungen aus seiner Ethik zog. Er lebte durchaus in der Weltanschauung der französischen Revolution, welche die Weltanschauung des Liberalismus, des freien Spiels der Kräfte war, dessen das Bürgertum bedurfte, um die Fesseln des Feudalismus zu sprengen.

III.

Die Auffassung, daß Kant in seiner politisch-wirtschaftlichen Theorie nicht über den Liberalismus der französischen Revolution hinausgekommen, scheint mit der Tatsache nicht übereinzustimmen, daß er als Erster an einer bedeutungsvollen Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ mit ernster und ehrfürchtiger Begeisterung den als groteske Phantasie verlachten sozialistischen Staat Platos verteidigte. Indessen diese Verherrlichung, die er in einer seiner letzten Schriften wiederholte, gilt offenbar nur dem Gedanken der Möglichkeit eines Idealstaates an sich, ohne daß Kant damit die besondere sozialistische Organisationsform tiefer erfaßt oder anerkannt hätte.

Kant münzte seine Ethik in die Forderungen des Liberalismus, den er in die letzten Konsequenzen

verfolgt, dessen Grenzen und Widersprüche sich bereits ihm leise andeuten, ohne daß er sie schon zu überwinden vermag.

Zunächst verlangt Kant unbedingte Freiheit der Meinungsäußerung, was die Beseitigung der Zensur einschließt. Aber er macht eine eigentümliche Einschränkung. Im öffentlichen Gebrauch der Vernunft soll schrankenlose Freiheit herrschen, im Privatgebrauch dagegen sind Vorbehalte notwendig. Unter dem Privatgebrauch der Vernunft versteht er denjenigen, „den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte ... machen darf", und er erläutert diesen Unterschied an einem gegenwärtig recht aktuellen Beispiel: „So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinem Oberen etwas unbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen und diese seinem Publikum zur Beurteilung vorzulegen." (Was ist Aufklärung?)

Wie die französischen Revolutionäre erkennt Kant das Eigentum an. Die Gleichheit der Staatsbürger, die er verlangt, „besteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitztumes nach, es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über andre, oder an Glücksgütern außer ihnen, und den Rechten überhaupt". Aber auf dem Gebiete, wo sich ihm — nach dem damaligen Stand der Wirtschaft — die Ungleichheit des Besitzes als Hemmnis seiner sittlichen Ideale unmittelbar aufdrängt, gegenüber dem Feudalismus, da wirft er doch sofort, wenn auch nur scheinbar beiläufig, die Brandfackel der Frage hinein: „wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst

benutzen konnte, ... und wie es zuging, daß viele Menschen, die sonst insgesamt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem bloß zu dienen, um leben zu können?"

Staatsrechtlich fordert Kant die konstitutionelle Republik: „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen." Jedes Glied der gesetzgebenden Gemeinschaft, jeder Staatsbürger hat die „gesetzliche Freiheit, keinem andern Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Zustimmung gegeben hat". Er hat ferner das Attribut der „bürgerlichen Gleichheit" und drittens die „bürgerliche Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines andern im Volke, sondern seinen eignen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können". Stimmrecht sollen nur die „selbständigen" Staatsbürger haben. Kant versucht den Begriff der Selbständigkeit an Beispielen zu veranschaulichen. Unselbständige, „passive Bürger" sind „der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote, der Unmündige, alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eignem Betriebe, sondern nach der Verfügung andrer (außer der des Staats) genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit". Indem er jedoch sich weiter in diese Begriffsbestimmung vertieft, empfindet er den Widerspruch mit der Forderung der Gleichberechtigung aller Staatsbürger und gesteht, es sei „etwas schwer, das Erfordernis zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigner Herr ist, Anspruch machen zu können".

Aber auch die „passiven" Staatsbürger haben das gleiche Recht auf freie Entwicklung. Es darf nicht verhindert werden, „daß diese, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, sich nicht

zu gleichen Umständen zu erheben befugt wären". Kein Vorrecht der Geburt, keine Hörigkeit. Kein Mensch kann durch „rechtliche Tat (weder seine eigne, noch die eines andern) aufhören, Eigner seiner selbst zu sein, und in die Klasse des Hausviehes eintreten, das man zu allen Diensten braucht, wie man will, und es auch dann ohne seine Einwilligkeit erhält".

Wie Kant im Gebiete der Religion die christliche Barmherzigkeit, die Charitas, als beleidigend für die Würde der Menschheit bezeichnet, so bekämpft er auch allen Patriarchalismus: „Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, das ist eine väterliche Regierung, wo also die Untertanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloß von dem Vorteile des Staatsoberhaupts, und, daß dieser es auch wolle, bloß von seiner Gültigkeit zu erwarten, ist der größte denkbare Despotismus".

Das Prinzip der Freiheit weitet sich zum Kosmopolismus, der alle Völker im Bunde der Kultur umfängt. So entwirft er seinen Traktat vom ewigen Frieden, indem er übrigens durchaus realistisch sowohl die Bedingungen des Friedenszustandes, wie die zeitlichen Notwendigkeiten von Kriegen untersucht.

Kant blieb im Bann des Liberalismus. Seine Ethik suchte ihre Verwirklichung nur in dem Sprengen von Fesseln. Aber seine Schüler zogen alsbald weitere Folgerungen. 1792 veröffentlichte Hippel seine Schrift „über die bürgerliche Verbesserung der Weiber", in der zum erstenmal die völlige bürgerliche Gleichberechtigung der Frauen bis in die letzten Konsequenzen proklamiert wurde; zugleich zog er die französische Revolution vor Gericht, weil sie zwar der

Welt die Freiheit votiert, aber der größeren Hälfte der Menschen diese Freiheit ausdrücklich versagt habe. Im Weiterdenken der Kantschen Lehre wurde Fichte dann zum utopischen Sozialisten.

Kein Deutscher der Zeit hat die Bedeutung der französischen Revolution, deren echter Philosoph er war, tiefer erfaßt als Kant. Er fiel von seiner Begeisterung auch nicht ab, als die Ereignisse sich abspielten, die man als „Greuel" zu bezeichnen pflegt. Auch nachdem die Guillotine die Hinrichtung der alten Gesellschaftsordnung vollzogen, wagte Kant öffentlich die Revolution zu preisen als die „Begebenheit unserer Zeit, welche die moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweist". Durch die umstürzenden Befreiungstaten der Revolution stärkte sich sein Glauben an die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Menschengemeinschaft der Freien und Gerechten.

Kants Philosophie drang denn auch in das aufgewühlte Frankreich. Im Januar 1796 schreibt Karl Theremin, Bureauchef im Wohlfahrtsausschuß, aus Paris an seinen Bruder in Deutschland, er möchte versuchen, ein „Professorat über Kantische Philosophie" in Frankreich zustande zu bringen; er weist dabei auf Sieyes Interesse an der Philosophie Kants hin. Im November 1795 hatte schon Kants Vertrauter, Kiesewetter, der ihn namentlich ständig von den Vorgängen an dem Berliner Hofe unterrichtete, nach Königsberg im Hinblick auf die Schrift über den ewigen Frieden geschrieben: „Leid tut es mir, daß diese Schrift nur den Deutschen bekannt werden sollte, es finden sich unter uns noch manche Hindernisse, ich will nicht sagen, die Wahrheit zu erkennen, aber doch sie auszuüben; gewiß würde diese Schrift bei jener großen Nation, die so manche Riesenschritte auf dem Wege der politischen Aufklärung gemacht hat, viel Gutes stiften." Die Schrift wurde darauf tatsächlich übersetzt. Humboldt hielt Vorträge im Pariser National-

institut über die Weltanschauung Kants, allerdings wegen ihres Verständnismangels nicht zur Zufriedenheit des Philosophen.

Bei solchem Enthusiasmus ist es nun ein seltsamer Widerspruch, daß Kant in seinen staatsrechtlichen Schriften scheinbar mit höchstem Nachdruck das Recht auf Revolution verwarf. Wenn man hier zitieren wollte, so würde man die muffige und ängstliche Luft der damaligen Amtsstuben zu verspüren meinen; alles scheint auf die demütige Forderung hinauszulaufen: „Sei untertan der Obrigkeit.“ Und dennoch, wenn man genauer liest, wenn man die Sprache Kants beherrscht, so mildert sich der Widerspruch, wenn er auch nicht ganz verschwindet. Einmal besteht Kant auf der Gesetzlichkeit, nachdem er die Möglichkeit gesetzlicher Entwicklung durch die freie Republik vorausgesetzt hat. Dann aber bestreitet Kant das Recht der Revolution, in letzter Absicht offenbar deshalb, um auch das Recht der Gegenrevolution verneinen und die Gesetzlichkeit der revolutionären Wirkung behaupten zu können. Denn nachdem er die Revolution aus Prinzip augenscheinlich sehr derb befehdet, fährt er gemütlich fort: „Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann der Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben den Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt Gewalt hat.“ Damit ist das Prinzip der Legitimität und der angestammten Monarchie von Grund aus preisgegeben, das in der Folge in der Reaktionszeit der heiligen Allianz die ideologische Losung der Knechtschaft ward. Kant gibt auch indirekt dem „entthronten Monarchen“ den Rat, in den Stand eines Staatsbürgers zurückzutreten, seine und des Staates

Ruhe dem Wagstücke vorzuziehen, als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung der Krone zu wagen. Ebenso, ohne es wieder deutlich auszusprechen, leugnet er das Recht andrer Mächte, sich diesem „verunglückten Oberhaupt zum Besten in ein Staatsbündnis zu vereinigen, bloß um jenes vom Volke begangene Verbrechen nicht ungeahndet noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin in jedem andern Staate durch Revolution zustande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen".

Fichte führte dann alle diese beklommenen und verhüllten Andeutungen des Meisters mit rücksichtsloser Kühnheit aus. Aber auch bei Kant schimmert die Herzensmeinung deutlich genug durch.

Auf seine Zeitgenossen wirkte Kant vornehmlich durch seine Ethik und durch seine Ästhetik, die hier übergangen werden muß. Im Geiste Kants entwirft Schiller den Plan seiner Universalgeschichte, seiner ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts. Durch das Medium Schiller wieder wird Kants chiliastische Weltanschauung Musik in Beethoven und stürmt zum Himmel in dem Schlußchor der neunten Symphonie: Freude, schöner Götterfunken!

Wie tief Kant die Gemüter erschüttert, das zeigen Briefe Fichtes. Er lernt Kants Schriften ganz zufällig kennen. Halb verhungert, in den schlimmsten Nöten seines Daseins, muß er sie lesen, um Unterrichtsstunden geben zu können. Der Zufall wird ihm zum Schicksal: „Ich hatte mich" — schreibt er an seine Braut 1790 — „durch eine Veranlassung, die ein bloßes Ungefähr schien, ganz dem Studium der kantischen Philosophie hingegeben, einer Philosophie, welche die Einbildungskraft, die bei mir immer sehr mächtig war, zähmt, dem Verstande das Übergewicht und dem ganzen Geist eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge gibt. Ich habe eine andere Moral

angenommen, und anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden; ich habe bei meiner schwankenden äußeren Lage meine seligsten Tage verlebt." Und an seinen Bruder berichtet er: „Von einem Tage zum andern verlegen um Brot, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Rund der Erde." — Zur selben Zeit: „Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dies System gibt."

Kant wird auch in privaten Wirren Ratgeber und Beichtvater aller Welt. Als ihn das Religionsedikt trifft — das ihn, wie Kant melancholisch spöttelt — in „Staats- und Religionsmaterien" einer „gewissen Handelssperre" unterwarf, forderte ihn der Braunschweiger Schulrat Campe, heute noch bekannt durch seine Robinson-Bearbeitung, auf, zu ihm zu kommen: „Sehen Sie . . . sich als den Besitzer alles dessen an, was ich mein nennen darf." Zwar sei auch er, so heißt es in dem Briefe Campes, nicht begütert, aber er sei bedürfnislos, und so habe er „immer noch mehr übrig, als zur Verpflegung eines Weisen nötig ist".

* * *

Der klassische Denker des Liberalismus hat mit dem heutigen Bürgertum nichts mehr gemein. Für das, was sich heute Liberalismus nennt, ist Kant nur ein Medusenschild. Will man die ganze Erniedrigung des bürgerlichen Geistes an einem, freilich unflätigen Beispiel ermessen, so mag man erwähnen, daß der heutige Inhaber des Lehrstuhls Kants in Königsberg ein Mann ist, der zwar nicht einmal in die Vorhalle philosophischer Erkenntnis eingedrungen ist, der aber die Barbarei der heutigen herrschenden Klassen hübsch in Paragraphen zu bringen versteht. Kants Humanitätsidee ist ihm tollster Unsinn, und indem

er — der Name des Philosophen sei schamhaft verschwiegen — das klassische Humanitätsideal für eine teilbare Materie, wie eine Wurst oder einen Käse hält, widerlegt er es durch die Bemerkung, daß die Menschheitsliebe „praktisch unmöglich“ sei, „weil auf die einzelnen Individuen dann nur ein verschwindender Bruchteil von Liebe entfallen würde“. Aber die allgemeine Idee der Menschheit sei auch nicht berechtigt und habe als solche gar keinen Wert. Es sei „gar keine moralische Aufgabe, sich ... über den Zufall der Geburt einfach hinwegzusetzen“. Und Kants Nachfolger kann sich des edlen Gedankens „nicht erwehren, daß, wie viele von denen, die am lautesten die Humanität gegen die Verbrecher predigen, dabei insgeheim von dem Gedanken geleitet werden, daß auch sie möglicherweise von dieser Humanität profitieren könnten, so auch viele von den Aposteln der allgemeinen Menschenliebe und Brüderlichkeit ein wohlverstandenes Interesse daran haben, die kräftige Geltendmachung nationaler Gesinnung zu bekämpfen, — daher denn auch die Sozialdemokratie, der Anarchismus und das internationale Manchestertum ihre eifrigsten Anwalte sind“*).

Das ist der Weg der hundert Jahre des herrschenden Geistes, von Kants Weltbürgertum bis zu dieser nationalen Gesinnung seines Nachfolgers. Alle lauten Kant-Feiern und alle Versuche, den größten Denker auf den Stand der heute regierenden Verwahrlosung fälschend zu senken, ändern nichts an der Erscheinung, daß der Philosoph des Liberalismus sein Asyl und seine Wirkung nur noch im sozialistischen Proletariat

---

*) Anmerkung 1918. Der Mann ist inzwischen gestorben, dessen Teilungsargument übrigens die Konsequenz hätte, daß der Patriotismus um so größerer Unsinn wird, je größer die Bevölkerung des Staates ist, dieweil dann der auf den einzelnen entfallende Anteil an Vaterlandsliebe immer mehr verdünnt wird.

hat. Die Geschlossenheit einer, den ganzen Menschen und die ganze Menschheit umfassenden, nach Einheit und Gewißheit ringenden Weltanschauung, die unlösliche Verkettung wissenschaftlicher Erkenntnis mit allem politischen Handeln, die prinzipielle Auffassung der Dinge, die Überzeugung von der Erreichung des Zieles eines Vernunftstaates, die Ethik der Freiheit und Gleichheit, die bei allem idealistischen Schwung, dennoch fest und besonnen, ohne säuselnde Sentimentalität und wehleidige Gefühlsschwelgerei auf dem Erdboden erwiesener Tatsachen, kritisch prüfend, steht, das unbeirrbare Weltbürgertum*), das alles spottet des seichten, opportunistischen, an niedrigsten Einzelinteressen haftenden, ziel- wie ideallosen und zugleich leer romantisch aufgeputzten Geistes der bürgerlichen Gesellschaft, das alles sind aber auch die tiefsten Wesenszüge der internationalen Sozialdemokratie.

---

*) Anmerkung 1918. „Unbeirrbares Weltbürgertum"! — das klingt wie ein Märchen aus verwehten Zeiten; denn seitdem ist die deutsche Sozialdemokratie in ihrer bureaukratischen Hierarchie den Weg des deutschen Liberalismus gegangen.

Der Philosoph des sozialen Enthusiasmus.

Zu Fichtes 150. Geburtstag.

> **Alles auf der Erde ist unbeschreiblich klein; das weiß ich: Aber Glück ist's auch nicht, was ich suche; ich weiß, ich werde es nie finden. Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst; das: außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir.“ Fichte.**

Nie ist der Unterschied englischen und deutschen Philosophierens verkannt worden. Die englische Philosophie hat etwas von der Leichtigkeit und Zuverlässigkeit des Reiseführers, der in der Unmittelbarkeit des politisch-sozialen Daseins sich zurechtfinden lehrt; sie ist klar, verständlich, anleitend, auch weltmännisch, aber ohne Sinn für die letzten Tiefen. Der deutschen Philosophie hingegen fehlt die höhere Behendigkeit weiser und witziger Menschenkennerschaft, sie gräbt schwer und ächzend unter das Leben nach letzten Geheimnissen, sie pflügt tief im dunklen Schoß des eigenen Geistes, sie wird im Enträtseln selbst zum Rätsel. Der englische Staatsmann, der kein Philosoph wäre, gälte als ein ungebildeter Stümper. Wenn man den deutschen Minister recht zu verspotten begehrt, nennt man ihn einen Philosophen. Englische Philosophie ist Lebensklugheit, deutsche Philosophie ist ein Leben für sich, abseits des Lebens.

Ist das ein Hirnunterschied der Rassen? Es ist nur der Gegensatz der Stellung des Geistigen im Staat, der den Unterschied des Philosophierens entwickelt hat. Nebstdem haben auch die Polizeiverhältnisse den Stil

gebildet. In einem Staat, in dem es zwar zeitweilig erlaubt war, alle heiligen Güter der Religion und der Philosophie zu leugnen und zu zerstören, in dem der Schriftsteller aber gestäupt wurde, wenn er es sich einfallen ließ, eine politische Maßnahme seiner Obrigkeit bescheiden in aller Ehrfurcht zu kritisieren, entleert der Philosoph sein Denken von aller anschaulichen Materie des Gegenwärtigen und streift in die ewigen Jagdgründe des Denkens, in denen es ihm doch verboten ist, ein Wild zu erlegen. Und sein Stil wird zum Umweg gezwungen, der sich nicht selten in dem Gestrüpp verliert, hinter dem er sich verstecken muß. Der dunkle Tiefsinn der deutschen Philosophie ist ein Notbehelf.

Dieser deutsche Vertiefungsprozeß, der doch zugleich ein Verkümmerungsprozeß ist, läßt sich am schärfsten bei dem Denker verfolgen, der wie kein anderer aus innerster Natur nichts sein wollte als ein Missionär der Tat. Es war Fichte, der am Schluß seines Lebens (in der sogenannten Staatslehre von 1813) schrieb:

„Alle Wissenschaft ist tatbegründend; eine leere, in gar keiner Beziehung zur Praxis stehende gibt es nicht.... So kann der Spruch: Dies mag in der Theorie wahr sein, gilt aber nicht in der Praxis nur heißen: für jetzt nicht; aber es soll gelten mit der Zeit. Wer es anders meint, hat gar keine Aussicht auf den Fortgang, hält das Zufällige, durch die Zeit Bedingte für ewig und notwendig: er ist ... Pöbel."

Dieser Philosoph aber, der die Tat in die Mitte seines Systems stellt, dem der Enthusiasmus für das politische Handeln, für die revolutionäre Umgestaltung der Menschheit die Seele seines Denkens war, übte niemals eine Wirkung. Zu Lebzeiten nicht und auch nachher nicht. Wohl gewann ihm die Gewalt seiner Beredsamkeit Zulauf. In Jena strömten die Studenten; in Berlin war es in der bessern Gesell-

schaft zeitweilig Mode, die Vorträge des Mannes zu hören. Aber er ritzte nicht die Haut seiner Hörer. Freilich, an Gefühl für sein Wollen fehlte es nicht. Deshalb wurde er zeitlebens verfolgt, und nach seinem Tod noch stand der Unverstandene auf der Liste der Bösewichte. In der finstersten Zeit Deutschlands empfand man Fichte sogar als den Quell alles Bösen. Aber vielleicht nur einmal wurde die Philosophie der Tat Tat: Das war 100 Jahre nach seiner Geburt, als Ferdinand Lassalle in Fichte den Geist der Arbeiterbewegung entdeckte.

Mit seiner im deutschen Schrifttum nicht wieder erreichten volkstümlichen Urkraft, durch Vernunftgründe zu überwältigen, die Widersprüche und Ratlosigkeiten der herrschenden Phraseologie, als der Hirnlohndienerin der herrschenden Politik, in ihre letzten Schlupfwinkel zu verfolgen, mit seiner Gabe, das Verwirrte im Tiefen zu vereinfachen, das Unehrliche zu entlarven und das Unsinnige spottend unschädlich zu machen; endlich mit dem rhetorischen Ungestüm eines dennoch künstlerisch gebändigten Vortrags wäre er in England wohl ein großer Staatsmann geworden. Im politisch luftleeren Deutschland mußte sich seine ungenutzte Tatkraft in mystischen Überschwang vergraben, in die Seligkeit sich selbst in der Schau des Weltgeistes zu erleben, weil er sich nicht entäußern konnte. Der lebensfrischeste deutsche Philosoph, zugleich der kühnste Revolutionär, wurde so aus dem rücksichtslosen Kritiker aller Offenbarung ein Schwärmer, der in den Zungen der Offenbarung Johannis redete. Fichte kam nicht in seiner Bildung wie Kant von der strengen mathematischen Naturwissenschaft, in der man sich frei bewegen und unabhängig von äußeren Gewalten zur harten, scharfen, methodischen Arbeit erziehen konnte. Fichte ging von dem geistig wie staatsbürgerlich gefährlichen Gebiet der sozialen Sittlichkeit aus, er war

von Haus aus und seiner innersten Neigung nach politischer Publizist und Agitator: auf diesem Feld fand er keine Freiheit der Betätigung, nicht einmal die Freiheit der Aussprache. Das war die Ursache seiner mystischen Vergrabung und Absperrung. Aber die Mystik ist doch nur Gewölk, das den hellen Himmel überflutet. Der klare Geist redet nur im Geisterstil. Wie denn auch bloß der Stil seines Denkens, nicht das Denken selbst sich verändert hat. Der junge Revolutionär hat sich nie in einen preußischen Staatsdiener, der Kosmopolit der Freiheit nie in einen deutschen Nationalisten, der sozialistische Demokrat nie in einen Reformer Hardenbergischer Art verwandelt: Die Nachlaßschriften seiner letzten Zeit stießen noch radikaler gegen alles Bestehende an als seine anonymen Jugendpamphlete. Nur die Ausdrucksweise hat sich geändert. Er sprach immer mehr nur noch zu sich selbst. Er hatte keine Mission. Er schrieb auch in den letzten Jahren keine Bücher mehr; das Lesen war ja doch nichts als eine nutzlos verschlingende Gefräßigkeit. An die Macht des lebendig gesprochenen Wortes glaubte er noch ein wenig, und seine Reden und Vorträge ließ er drucken. Aber in dem Entwurf zu einer politischen Schrift, in der er Friedrich Wilhelms III. Aufruf An mein Volk beantworten wollte, bekennt er in kämpfender Verzweiflung, daß es ihm nicht um irgendeinen unmittelbaren Erfolg in der wirklichen Welt zu tun sei; er will seine Gedanken aussprechen, „damit sie nicht untergehen in der Welt“.

* * *

Fichte ist der Sohn eines Bandwebers aus Rammenau in der Oberlausitz. Es ist das Elend der Erbuntertänigkeit, in dem seine Kinderjahre dahingehen. Nach der Ordnung dieser Zeit war es ihm gesetzlich verboten, aus seinem Stand jemals herauszugehen. Er hütet die Gänse, er hilft den zahlreichen Geschwi-

stern die Erzeugnisse seines Vaters im Hausierhandel zu vertreiben. Eine bigotte und zänkische Mutter läßt ihn früh über Familienerziehung nachdenken. Auch eine andere Erfahrung begleitet ihn durchs Dasein von Anbeginn und zeugt in ihm die Grundanschauung seiner Philosophie: daß die menschliche Gesellschaft aus einem Spiel der Zufälligkeiten zu einer Ordnung aus Vernunft erschaffen werden solle. Der Zufall entscheidet immer wieder sein Schicksal. Weil eines Tages ein Junker erst nach der Predigt in die Kirche kommt, und der kleine Gänsehirt den gnädigen Herrn mit seinem Talent vergnügt, die entbehrte Predigt aus dem Gedächtnis zu repetieren, nimmt sich der Herr des Proletarierjungen an und schickt ihn auf die Gelehrtenschule; er soll Pfarrer werden. Unter dem harten Willkürregiment der Schulpforta erglüht sein Freiheitsgefühl. Rousseau wird auch Fichtes Erwecker, und Defoe sein Phantasiebildner. Der gequälte Schüler flieht und will sich irgendeine Robinsoninsel schaffen. Er wird in den Kerker zurückgebracht, aber in seinem Geist wirkt das Jugenderlebnis nach: Die Utopie seines Geschlossenen Handelsstaates wie die pädagogische Provinz in seinen Reden an die deutsche Nation sind echte Robinsonaden. Auch seine mystischen Predigten vom seligen Leben sind Fluchtversuche auf geistige Robinsoninseln.

Fichte wird Student. Die Familie seines inzwischen verstorbenen Gönners läßt ihn wirtschaftlich ins Leere sinken. Er unterrichtet ums Brot. Die Theologie gibt er auf. Er studiert unruhig und unregelmäßig. Er bringt es niemals zu einem Examen. Er nimmt den Jammer des Hauslehrertums auf sich, an das sich die meisten Intellektuellen des klassischen Zeitalters klammern müssen. Schulden würgen ihn. Keine Hoffnung mehr. Er faßt den Entschluß, seinen 26. Geburtstag nicht mehr zu erleben. Am Vorabend des 19. Mai 1788

will er ein Ende machen. Ein Zufall erhält ihn am Leben: Im letzten Augenblick erreicht ihn der Ruf, eine Hauslehrerstelle in Zürich anzunehmen. Er wandert in die Schweiz. Hier findet er zum erstenmal Ruhe. Auch seine künftige Frau findet er in Zürich, Johanna Rahn, eine Nichte Klopstocks; sie war 4 Jahre älter, nicht schön, aber verständig, klug und hingebend. 2 Jahre später kehrt er nach Deutschland zurück, nach Leipzig. Ein neuer Zufall entscheidet über sein geistiges Leben. Irgend jemand will von ihm Unterricht in Kantischer Philosophie. Er muß also Kant lesen, und aufjauchzend entdeckt er seinen Erlöser. Kant zähmt, wie Fichte in diesen Tagen schreibt, seine übermächtige Einbildungskraft, sie gibt dem Verstand das Übergewicht und dem ganzen Geist eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge: „Mein ungestümer Ausbreitungsgeist schwieg: Das waren die glücklichsten Tage, die ich je verlebt habe. Von einem Tage zum andern verlegen um Brot, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Rund der Erde."

Not und Unruhe treiben ihn weiter. In seinen Beziehungen zu seiner Braut fehlt die sinnliche Leidenschaft. Einen schwankenden Augenblick denkt er daran das Band zu lösen. Er pilgert nach Warschau, wo sich ihm eine Hauslehrerstelle darbietet. Als er sieht, daß er von der gräflichen Familie zum Gesinde gerechnet wird, wirft er sofort wieder den Bettel hin. Jetzt wallfahrtet er zum Ort seiner Sehnsucht: nach Königsberg. Kant ist spröde. Aber es gelingt Fichte, den Alten zu gewinnen, der vornehm und klug die dringende Bitte um finanzielle Unterstützung dadurch erfüllt, daß er ihm für den eben entstandenen Versuch einer Kritik aller Offenbarung einen Verleger verschafft. Die ohne Namen veröffentlichte Erstlingsschrift wird für ein Werk Kants gehalten und

deshalb mit Posaunentönen verherrlicht. Dieser Irrtum begründet den literarischen Namen Fichtes, der fortan zu den deutschen Berühmtheiten gehört.

Fichte geht wieder nach Zürich, heiratet und schleudert (anonym) seine brausenden Revolutionsschriften hinaus, in denen er die Denkfreiheit von den Fürsten zurückfordert und die Anschauungen des Publikums über die französische Revolution berichtigt. Für Jena sucht man eine Zugkraft. Man verfällt auf Fichte. Daß er ein unzweideutiger Jakobiner war, stört die Gewaltigen von Sachsen-Weimar nicht. Schon in dieser Frühzeit erlebt Fichte das später immer sich wiederholende Schauspiel, daß man sein Wesentliches, wenn man es überhaupt versteht, nicht ernst nimmt. Ein Brief des Geheimen Rats Voigt an den Professor Hufeland zeigt, in welchem Sinn man den Revolutionär zum Jenaer Professor bändigen wollte:

„Ist wohl Fichte, selbst allenfalls mit Ratscharakter, zu haben? Er privatisiert in Zürich. Ist er klug genug, seine demokratische Phantasie oder Phantasterei zu mäßigen?“

So wenig kannte man Fichte, daß man ihm, als ob es nur wie eine kleine selbstverständliche Höflichkeit von ihm gefordert würde, zutraute, er könnte den Herzschlag seiner Weltanschauung m ä ß i g e n.

Seine Jenenser Professorenjahre waren ebenso erfolgreich (auch finanziell) wie von endlosen Kämpfen zerrieben. Unter der Anklage des Atheismus bricht seine Existenz zusammen. Er muß Jena verlassen, und alle deutschen Staaten wetteifern, Fichtes Schriftstellerei zu verpönen. Nur Preußen folgte der Anregung Kursachsens nicht (Jena wurde mit dem Boykott bedroht, wenn die Universität nicht Fichte fortjagte), und dieser Umstand veranlaßte ihn, nach Berlin zu gehen. Er wußte nicht, warum Friedrich Wilhelm III. nichts von einem Verbot des Fichteschen Journals wissen wollte. Wir aber kennen heute den Grund;

er war in der Kabinettsorder vom 25. Mai 1799 ausgesprochen. Die preußische Majestät mißbilligt es zwar auch, daß der Verfasser sich bemüht habe, „das Dasein Gottes als eines selbständigen Wesens wegzuräsonnieren“, und sie bedauert die „Halbphilosophen, die ihre Vernunft in dem Grade verlieren“. Aber in Preußen sei das Journal in keinem Buchladen angetroffen worden, und Fichte würde keine Anhänger seiner traurigen Lehre finden, wofern die Schriften, „die der Aufmerksamkeit der Regierung ganz unwürdig sind, nicht durch öffentliche Schritte aus der Dunkelheit hervorgezogen werden, in der sie bisher gar nicht bemerkt wurden“.

In Berlin hielt Fichte öffentliche Vorträge. Als nach dem Untergang Preußens in Berlin die Universität gegründet wurde, erhielt er eine Professur, zur Belohnung dafür, daß man seine Art von Patriotismus nicht verstand. Aber er war und blieb verdächtig. Nur das gedemütigte Preußentum duldete ihn, obwohl es ihm keinen Tag Schikanen ersparte. Er starb, bevor der Sturz Napoleons vollendet war, und das siegreiche Preußentum wieder die Herrschaft ergriff. Fichtes Frau hatte sich bei der Krankenpflege im Lazarett im Januar 1814 infiziert, und das Fieber übertrug sie auf ihren Mann. Am 29. Januar starb Fichte. Es blieb ihm erspart, ins Zuchthaus gesperrt oder in die Verbannung getrieben zu werden oder gar der geistig-moralischen Fäulnis zu erliegen, wie andere, wie etwa Josef Görres, der in der Jugend in Wollen und Art viel Gemeinsames mit Fichte hatte und sich in der Zeit der heiligen Allianz bis in den letzten Aberwitz verzückt frömmelnder Mystik verlor.

* *
*

Johann Gottlieb Fichte gehört zu den ganz vereinzelten Gestalten unserer klassischen Zeit, die trotzig und aufrecht, ohne Beugungen und Zugeständnisse,

ihren einsamen Weg gehen. Nur einmal, einen Augenblick, schien er zu löblicher Unterwerfung bereit. Das war in den letzten Zuckungen des Jenenser Atheismusstreits. Da bot er den Rückzug an, aber ein gnädiges Schicksal verhütete, daß man sein Angebot annahm. Der Minister Goethe hatte bereits durch eine höchst formlose Überrumpelung (ein Privatbrief wurde als ein Entlassungsgesuch aufgefaßt, und das also konstruierte Gesuch schleunig genehmigt) die Entfernung des lästigen Mannes erwirkt. Im bürgerlichen Deutschland fehlte das Verständnis für jene taktlosen Charaktere, die so unbesonnen sind, ihre Weltanschauung in ihrer persönlichen Lebensführung durchsetzen zu wollen, ohne des Anstoßes zu achten.

So halfen die Weimarer Ästheten Fichte vertreiben. In dieser entnervenden Hofluft galten politische Kämpfer halb als ärgerliche Narren, halb als gefährliche Katilinarier, und konnte man nicht ihre Plattheit aristokratisch schelten, so hielt man sich umgekehrt im Namen des sonst verachteten gesunden Menschenverstands über ihre Verstiegenheit auf. Welch jämmerliche Philister die Weimaraner in allen Fragen des politischen Charakters waren, erkennt man aus dem lustig empörten mehr die Feinde Fichtes als diesen selbst ironisierenden Brief, den Caroline Herder damals über die Verteidigungsschrift Fichtes und Niethammers (des Mitherausgebers des Fichteschen Journals) an Knebel sandte:

„Wirklich, es war keine kleine Arbeit, sie zu lesen. Indessen ist es interessant zu sehen, mit welchem Stolz und welcher Eingebildetheit sie ihre Sache führen, wie sie sagen, was sie erwarten, daß die durchlauchtigsten Erhalter tun werden. Sie schreiben zwar nicht vor, aber Fichte droht mit sehr deutlichen Worten, wenn er keinen Schutz gegen die Kabale findet, dahin zu gehen, wo Gewalt gilt, weil man da doch auch die Hoffnung hat, einen Teil dieser Gewalt an sich zu

reißen. Was sagen Sie zu diesem letzten? Die Herren Protekteurs sind nun etwas stark beleidigt (wir hören eben im Vertrauen, daß ihm der Rat des Wanderns gegeben werden soll, von hier aus). Sie werden hier mit dieser hervorstörenden, kecken Nase dieser kleinen Person schon noch zu tun bekommen."

Eine drolligeAnmaßung in der Tat, daß eine kleine Person, die dem Weltgeist die Geheimnisse ablauscht, sich herauszunehmen erdreistet, mit seiner hervorstörenden, kecken Nase sogar durchlauchtigste Erhalter, einen lebendigen deutschen Herzog, durch die Verteidigung des Rechts zu beleidigen. Die submisse Dienstwilligkeit des Weimarer Ästhetenklubs steigerte das Mißtrauen Fichtes in die Mission der Kunst. Die Kunst ist in seinem Gedankenbau beinahe vergessen. Gegen Schillers Flucht ins Reich des Schönen richtet sich das derbe, das ganze klassische Zeitalter verurteilende Wort:

„Die Idee, durch ästhetische Erziehung die Menschen zur Würdigkeit der Freiheit und mit ihr zur Freiheit selbst zu erheben, führt uns in einem Kreis herum, wenn wir nicht vorher ein Mittel finden, in einzelnen von der großen Menge den Mut zu erwecken, niemandes Herren und niemandes Knechte zu sein."

Und an anderer Stelle:

„So ist der ästhetische Trieb im Menschen allerdings dem Trieb nach Wahrheit und dem höchsten aller Triebe, dem nach sittlicher Güte, unterzuordnen."

Die hervorstörende, kecke Nase wurde in Berlin nicht weniger peinlich empfunden. Selbst als er im vollen Bewußtsein der Lebensgefahr in der von den Franzosen besetzten preußischen Hauptstadt dem Feind die Reden an die deutsche Nation ins Angesicht schleuderte, ließen ihn die Franzosen zwar gewähren, aber die preußische Obrigkeit mißhandelte den staatsgefährlichen Patrioten. Das Manuskript einer Rede ließ die Zensur verloren gehen, das heißt, man unter-

schlug es, wie das preußische Übung war und blieb. (Im Berliner Geheimarchiv sind solche verloren gegangene Handschriften heute noch aufbewahrt.) In die anderen Reden pfuschte man hinein. Die Zensur half sogar durch Fichte selbst die Fichtelegende von dem Individualisten zu fördern, der doch ein sozialistischer Demokrat war. In die 14. Rede mußte Fichte auf Weisung der preußischen Zensur den klar auf eine Massenbefreiung zielenden Satz: „Ob aber gerade es uns wieder wohl gehen soll, dies hängt ganz allein von uns ab, und es wird sicherlich nicht wieder irgendein Wohlsein an uns kommen, wenn wir nicht selbst es uns verschaffen" durch den Zusatz in die ebenso ungefährliche wie beliebte, weil nicht befolgte Predigt persönlicher Charakterbildung auflösen und verdunkeln: „und insbesondere, wenn nicht jeder einzelne unter uns in seiner Weise tut und wirket, als ob er allein sei, und als ob lediglich auf ihm das Heil der künftigen Geschlechter beruhte".

Fichte wurde zwar an die neue Universität Berlin berufen, aber seinem großen Wollen wurde kein Einfluß verstattet. Sein Rektorat nahm nach aufreibenden Konflikten ein rasches Ende. Ihn meint der Kultusminister Schuckmann, wenn er dem König rät, sein Wort zu brechen und die Verleihung der Domänen, die der Universität wirtschaftliche Unabhängigkeit sichern sollten, nicht auszuführen:

„Wie aber auch die Köpfe (der Professoren) exaltiert sein mögen, so behalten doch die Mägen immer ihre Rechte gegen sie, die einzigen, die in diesem Zustand geschont werden. Wem die Herrschaft über letztere bleibt, der wird immer auch mit ersteren fertig, und wer die Befriedigung der letzteren an seine Wahl bindet, hat die beste Sicherheit, daß die ersteren dafür arbeiten."

Fichte hat sich nach seiner Entlassung aus dem Rektorat in den Senatssitzungen nicht mehr blicken lassen.

Als der unbequeme Mann endlich tot war, und Friedrich Wilhelm III., nach Erledigung Bonapartes, wieder höchst lebendig, da wurde Fichtes Geist als der große Verderber gehetzt. Die Karlsbader Beschlüsse genügten den Preußen nicht. Es galt die Morallehre Fichtes und alle, die sich zu ihr bekannten, auszurotten. In dem Promemoria, in dem 1821 die Beckedorff, Eylert, Snethlage und Schultz den König zum Vernichtungskampf gegen den Umsturz aufriefen, wurden Fichtes verderbliche Wirkungen lebhaft geschildert:

„Da nämlich nach jenem neuern Moralsystem nur diejenige Handlung recht und sittlich genannt werden kann, welche mit der innersten Überzeugung des Menschen übereinstimmt, jede Handlung nach Bestimmung äußerer Autorität aber unsittlich und des reinen Menschen unwürdig ist; so ist es danach auch unsittlich und seiner unwürdig, sich Gesetzen zu unterwerfen, von deren Güte er nicht überzeugt ist, und zu denen er, laut oder schweigend, seine Einwilligung nicht gegeben hat. Du sollst Gott mehr gehorchen als den Menschen wird nach dieser neuen Moral so gedeutet, daß, da Gott im Menschen selbst oder nichts anderes als des Menschen tiefstes Wesen, seine innerste Überzeugung, sei, dieser Überzeugung mehr als allen Gesetzen zu gehorchen ist. Gehorsam gegen die Gesetze findet also hiernach nur aus Klugheit zur Vermeidung äußern Zwanges und mit der Mentalreservation statt, sie zu befolgen, insofern sie mit der Überzeugung des Individui übereinstimmen, sonst aber ihnen aus sittlicher Verpflichtung auf alle Weise, heimlich oder öffentlich entgegenzuwirken. Daher entspringt denn also auch für die Bekenner dieser Moral die absolute Notwendigkeit, jedem einzelnen seinen Anteil an der Gesetzgebung zu vindizieren, mithin die Notwendigkeit einer gesetzgebenden Volksrepräsentation; so wie sich für selbige andrerseits aus dem Grundsatz der

Nichtigkeit aller Autorität, selbst der göttlichen Gesetze der Offenbarung, und aus dem Grundsatz des absoluten gleichen Wertes der Menschen als Inhaber des höchsten göttlichen Wesens die notwendige Forderung der Souveränität des Volkes ergibt."

Nach dieser gar nicht üblen Darstellung Fichtescher Anschauungen wird solche Lehre nicht (wie der Urheber selbst behauptet) als „Fingerzeig Gottes" anerkannt; hier sei vielmehr „deutlich die Hand des Verderbers zu erkennen, der die schwachen Menschen durch solche Vorspiegelungen zum ewigen Unheil zu verführen sucht, indem er das Zauberbild einer übermenschlichen Vollkommenheit ihren betörten Augen vorgaukelt". Wo aber das Christentum verloren gegangen und an seine Stelle die törichte Einbildung philosophischer Erkenntnis der göttlichen Natur des Menschen eingetreten ist, da können weder Kirche noch Staat länger bestehen. Da versinkt alles Heil der Gegenwart und Zukunft in einen bodenlosen Abgrund. Am Rande dieses Abgrunds steht unser Vaterland. Dann wurde in kerniger Schlichtheit die amtlich preußische Biographie Fichtes entworfen:

„Dieser Professor Fichte, dessen öffentliche Lehren die wirksamste Grundlage der Entwickelung dieses gefährlichen Systems gewesen sind, war schon im Jahre 1798, als damaliger Lehrer der Philosophie an der Universität zu Jena, auf den Antrag des Dresdener Hofes wegen atheistischer Lehren in Anspruch genommen worden. Er verteidigte sich dagegen in gedruckten Schriften auf eine Weise, welche den Grund dieser Anklage gegen ihn nur zu sehr bestätigte und das Gift seiner Lehre um desto allgemeiner verbreitete. Nachdem er demzufolge von dem Lehramt zu Jena entlassen war, wurde er zu unserm großen Unglück, gleichsam als Entschädigung für ihm dort widerfahrene Kränkung, nach Erlangen berufen; ja, er erhielt sogar die Aufforderung, anstatt zu Erlangen, hier zu Berlin

vor einem gemischten Publikum, also in populärer Sprache, seine Lehren vorzutragen. Von diesen populären Vorlesungen, welche Professor Fichte hier bis zum Jahre 1808 mit steigendem Beifall gehalten hat, schreibt sich die gänzliche Zerstörung der christlich-religiösen und moralischen Gesinnung her, welche weiterhin unter einem großen Teil der hiesigen Staatsbeamten, Gelehrten und Jugendlehrer zur Erscheinung gekommen ist, indem der feste Glaube an philosophische Allmacht und Allwissenheit des Menschen an deren Stelle trat."

Die Reden an die deutsche Nation werden in erster Linie verantwortlich gemacht. In diesem Plan deutscher Nationalerziehung sei dargelegt, „daß alle echte Bildung in Deutschland vom Volk ausgegangen, von den Fürsten und dem Adel aber gehindert worden sei, und daß die deutsche Nation vor allen anderen europäischen Nationen ihre Reife zur republikanischen Verfassung geschichtlich dargetan habe, ... daß die bisherige Tendenz der öffentlichen Lehranstalten, die Erziehung zur Seligkeit im Himmel und der Unterricht um des Christentums willen, durchaus verwerflich sei: für die Seligkeit im Himmel bedürfe es keiner Bildung ...; daß die Nationalerziehung auf Stand, Geburt und äußere Bestimmung keine Rücksicht zu nehmen habe". Es wird endlich (nach der unsterblichen politischen Technik, geistige Lehren für Verbrechen verantwortlich zu machen) dargetan, daß Sand, der Mörder Kotzebues, ganz im Sinn jenes „philosophischen Weltreformators" auf dem Wartburgfest gesprochen, um zu dem Schluß zu gelangen: es seien Vorkehrungen zu treffen, „daß durch Spekulation und Kritik nicht ferner wie bisher die Grundfesten der Kirche und des Staates angegriffen und erschüttert werden", natürlich, „ohne daß die Freiheit wissenschaftlicher Forschung dadurch beschränkt wird".

Die Wirkungen, die von Fichte ausgingen, sind mit berechnender Absicht in dieser Urkunde preußischer Achtung vor Philosophie und Wissenschaft maßlos übertrieben. Die gleiche Rolle spielt Fichtes Geist in den Demagogenakten der Mainzer Untersuchungskommission, und aus derselben Übertreibung wurden 1824 die Reden an die deutsche Nation als ein „verführerisches, leere Phantome nährendes Buch" verboten. Immerhin bewiesen damals die Herrschenden Preußens ihre Dankbarkeit dem Mann, der einst für ihre Befreiung unter Gefahr des Todes gewirkt, dadurch, daß sie für die revolutionäre Bedeutung des Genius das Verständnis auszubreiten suchten. Die Folgezeit ließ Fichte nicht einmal mehr seine Seele. Das Äußerste der Ächtung wird erst ein Jahrhundert nach seinem Tod erlebt werden: Dann werden die unveränderten Verfolger und Bedränger seiner Lehre ihm ein Denkmal setzen.

Fichte hat die deutsche Aufklärung zu ihrem letzten Gipfel geführt: zur Demokratie, die sozialistisch sich vollendet. Die nach innersten Gesetzen tätige Menschenvernunft wird zum schaffenden Prinzip der Welt erhoben. Alle Erkenntnis wird in bewegt bewegende Handlung aufgelöst. Das sittliche Handeln hat den Vorrang vor aller wissenschaftlichen Naturerkenntnis. An diesem Gipfel des Aufstiegs beginnt der Absturz in die Romantik, in die visionäre Gefühlsrabulistik und Ideenspinnerei der Naturphilosophen und Geschichtsdialektiker. Die Philosophie wird reaktionär, wie die Revolution Restauration wird. Fichtes absolutes Ich der tätigen Freiheit, das doch selbst den romantischen Absturz vorbereitet hat, schreitet nun, geläutert an der Spitze der Demagogen, die unter der Herrschaft der Naturphilosophen verfolgt wurden. Fichtes Geschichtsphilosophie läßt die Menschen aus eigener Kraft der Vernunft die Welt gestalten, Hegels Menschheitsgeschichte ist ein bösartiger Witz Gottes: Die sich

selbst überlassene Menschheit taumelt in trübem Aberwitz dahin; aber in der Synthese allen Unsinns wirkt sich schließlich die göttliche Vorsehung zum höchsten Sinn aus. Das ist die Hegelsche „List" der Vernunft:

„Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war."

Wobei denn klärlich, um die rechte Summe in dem listigen Rechenexempel herauszubekommen, nichts Wirkliches fehlen darf, und da das „Wirkliche", d. h. das gesetzmäßig Notwendige vernünftig ist, Friedrich Wilhelm III. und die Demagogenhatz als unentbehrliche Glieder in der listigen Entwickelung zur Erfüllung der Gottesidee unantastbar werden: bei Todes- und Zuchthausstrafe.

Fichtes Welt-, Gott- und Geschichtsauffassung erniedrigt den Menschen nicht zum Spielball einer niederträchtigen List. Die göttliche Vorsehung ist die menschliche Vernunft, die zur Gemeinschaft der freien und gleichen Menschen emporstrebt. Weil Fichte das Ich für die letzte Instanz erklärt, wird er von der Kompendienweisheit der Richtungs- und Wortregistratoren unter die Individualisten oder Subjektivisten eingereiht. Die Müller, Schulze und Schuckmann wären danach, jeder auf seine Art, besondere Weltschöpfer. „Die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem epochemachenden System sind die Mißverständnisse", schrieb Hegel 1801 über das Schicksal der Lehre Fichtes. Die Mißverständnisse sind aber nicht nur die nächste, sondern, gerade weil sie aus platter Gedankenlosigkeit erwachsen, die bleibende Erscheinung. Philosophenjubiläen sind gemeinhin tausendste Wiederholungen der erfolgreichen

Posse der Irrungen, Benefizvorstellungen nicht für den Philosophen, sondern für die verschollenen Leute, die sich zuerst die Mühe gaben, ihn entscheidend mißzuverstehen.

Was ist dieses Ich?

Die Anklage des Atheismus, die ihn von Jena forttrieb, ist durchaus begründet, wenn man die Anschauung aller Mythologien von göttlichem Wesen zugrunde legt. Für die Mythologen muß Fichte in der Tat der radikalste aller Atheisten sein. Denn das Dasein solchen Gottes ist für Fichte nicht nur, wie bei Kant, nicht beweisbar, sondern sein Nichtdasein ist schlechthin notwendig. Umgekehrt ist für Fichte alle anthropomorphe Vergottung schändlichster Atheismus, roheste Blasphemie. Fichte aber ist nicht nur gottgläubig, sondern gotterfüllt, Enthusiast. Er glaubt an den Gott in sich, seine in Flammen glühende Religion ist: diesen Gott zu entäußern. Fichtes Gott ist die sittliche Weltordnung. Schärfer und reiner noch kann man Fichtes Gottesbegriff als das sittliche Weltordnen bezeichnen. Damit ist der in ihm liegende Begriff höchster menschlicher Aktivität ausgesprochen. Sittliche Weltordnung, reines Ich, absolute Realität, Gott, letzte Objektivität, Freiheit: das sind alles nur verschiedene Wendungen, um den Grundgedanken Fichtes zu bezeichnen. Das Fichtesche Ich ist so wenig ein Individuum oder ein Subjekt, daß es vielmehr die letzte, allgemeinste, unumstößliche Gewißheit der Menschheit, des Menschengeistes, des Kulturbewußtseins, oder auch Gottes und des Weltgeistes ist: die Gesellschaftsordnung sittlicher Freiheit auf Erden zu schaffen. Der Mensch müßte sich selbst aufgeben, wenn er nicht an diese Idee der Freiheit, an diese schöpferische Aufgabe des reinen Ichs glaubte und zugleich entschlossen wäre, diese höchste Realität zu realisieren, in der Erscheinungswelt des Staates zu verwirklichen. Die Neigung

Fichtes, diesen seinen elementaren Lebensgedanken in biblisch glühenden Bildern zu malen und in mystisch schwärmenden Tiefsinn zu versenken, die leidenschaftliche Inbrunst, mit dieser Philosophie tätiger Freiheit die Gemüter zu erfüllen, auch wohl der Zwang der Preßunfreiheit und der Zensur, können den, der den innern Stil seines Gedankenbaus nicht erfaßt hat, in die Irre führen.

Das ist das absolute Ich: die Wahrheit und Gewißheit an sich. Die Menschheit verliert sich selbst, wenn sie an diesem Gesetz zweifelte, ihm nicht folgte. Freilich ist damit nicht gesagt, daß sich die Menschheit nicht aufgeben kann. Es ist sogar die Meinung Fichtes, daß sich die Menschheit aufgegeben hat. An dieser Stelle erfüllt sich Fichtes absolutes Ich mit Pestalozzis Erziehungslehre. Die neue Generation soll, losgelöst von aller verlorenen Menschheit, dazu erzogen werden, die höchste Realität wiederzufinden, zu realisieren. So will er den Freiheitskrieg als einen Aufschwung zum Wiederfinden deuten, er klammert sich an die Idee des Freiheitskriegs, weil er an der Zufälligkeit des tatsächlichen Freiheitskriegs von Anfang an verzweifelt. Und er spricht im letzten Jahr seines Lebens den Fluch aus über das deutsche Volk, das die Gelegenheit des idealen Freiheitskriegs nicht ergreife und in alte Knechtschaft sich zurückführen ließe. Das wäre die Selbstaufgebung der Menschheit.

Der Grundgedanke Fichtes läßt sich nunmehr ganz einfach aussprechen: Sein ablosutes Ich, sein Gott, ist gar nichts anderes als Demokratie und Sozialismus, als tätiges Zielprinzip, gesichert durch den Enthusiasmus handelnden Glaubens an diese Aufgabe. Mir scheint, als ob letzten Endes diese Philosophie des sozialen Enthusiasmus so wenig Mystisches an sich hat, daß sie vielmehr die Lebensbedingung aller revolutionären Kämpfer ist: der absolute Glaube an den endlichen Sieg der Freiheit, an ihre Erfüllung im irdischen Jenseits.

Fichte hat von Anfang an in seiner Verteidigung der französischen Revolution und des Rechts der Revolution überhaupt die Demokratie mit sozialistischer Kritik des Eigentums gefärbt. Der Gedanke eines national abgesperrten sozialistischen Staates, der 1800 im Geschlossenen Handelsstaat ausgeführt wird, ist aus den jahrzehntelangen Handelskriegen zwischen England und Frankreich erwachsen; es schien keine andere Möglichkeit gegeben, um nicht ewig in diesen Strudel der Weltkämpfe hineingezogen zu werden, als die völlige wirtschaftliche Isolierung. Das System einer sozialistischen Republik beschäftigt erneut seine letzten Jahre. Es ist keineswegs bloß eine Art von Erziehungssozialismus. Die Reden an die deutsche Nation sind nur ein die Erziehungsfrage in Pestalozzis Sinn behandelndes vorläufiges Kapitel eines umfassenden politischen Systems der sozialistischen Demokratie. Und ganz und gar nicht denkt Fichte etwa an eine Beglückung und Begnadung mit Sozialismus von oben herab. Die Befreiung kann nur das Werk der Massenerhebung von unten auf sein. In der Staatslehre von 1813 streift er den Gedanken des Klassenkampfs: Die Menschheit zerfällt in zwei Grundstämme, die Eigentümer und die Nichteigentümer. Die Staatsgewalt war bisher der Diener der Eigentümer, die aber in Wahrheit nicht der Staat sind. Das sind schon Ideen einer durchaus praktisch-tätigen Politik. Fichte hat auch, wie die Sozialdemokraten, jeden Weg versucht, um seine Ideale zu verwirklichen, und keine Teilarbeit, keinen Teilerfolg verschmäht. Wie er Freimaurer wurde, um diesen Orden zur Propaganda zu gewinnen (mit jämmerlichem Mißerfolg übrigens), so trieb er zu den Freiheitskriegen vornehmlich deshalb an, weil er in der Schaffung einer waffenfähigen Volkswehr das revolutionäre Element erkannte. Als Demokrat und Sozialist blieb Fichte kosmopolitisch. Sein Nationalismus hat nichts mit dem gemein, was man heute

darunter versteht. Er haßte Napoleon und die Franzosen als die Verräter an der Revolution. Gerade weil im deutschen Volk aller staatlicher Verband vernichtet, und damit die organisierte Macht der Unfreiheit scheinbar aufgelöst war, hielt er das deutsche Volk für berufen, die Revolution zu vollenden. Das war sein nationaler Enthusiasmus, der über alle Grenzen und alle Zeiten hinausstrebte.

In einem Dasein von Enttäuschungen hat Fichte den Glauben an die Zukunft niemals verloren. In einem Sonett hat er selbst diese Stimmung gemalt:

„Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Daß alle Mißgestalt ihm ist zerronnen,
Daß ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung, Ordnung und Verwesung Leben?

Was durch der Zeit, des Raums verworrnes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen,
Und drin vernichtend eintaucht all mein Streben?

Das ist's: Seit in Uranias Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm', ich, selber still, hineingesehen:

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe,
Und ist in meinem Sein, das ewig Eine,
Lebt mir ein Leben, sieht in meinem Sehen."

[1912].

* * *

Anhang:

Zu Fichtes Charakterbild.

Fichtes Nationalismus (1912). Eine landläufige Scheidung zwischen den Wesenseigenheiten des 18. und 19. Jahrhunderts läßt jenes kosmopolitisch, vaterlandslos, ungeschichtlich rationalistisch, revolutionär

sein, dieses hingegen national, organisch, historisch, reformerisch. Das 18. Jahrhundert ist umstürzend, das 19. anknüpfend, entwickelnd. Das 18. Jahrhundert sprengte alle Grenzen und Schranken außer die Vernunft, das 19. sprengt die Vernunft und erkennt dafür alle Grenzen und Schranken an. Nach solcher Auffassung scheint es, als ob das Sinnloseste, wenn es einmal geschichtlich geworden, auf einmal den Ruhmestitel des Organischen erworben habe, und nur eine menschliche Erscheinung des organischen Wesens entbehre: die Schöpferquelle alles Menschlichen — die Vernunft.

Mit dieser Unterscheidung der beiden Jahrhunderte wird das Charakterbild J. G. Fichtes zerrissen. Mit der Vorliebe der deutschen Bildungsphilister, aus dem wilden Most revolutionärer Jugendverwirrungen auf jeden Fall den wässerigen Landwein berechtigt liberaler Spießbürgerei sich entwickeln zu lassen, hat man auch dieses ungebärdige Kind des 18. Jahrhunderts in einen braven Bürger des 19. Jahrhunderts gewandelt. Aber alle diese gelehrten und dilettantischen Bemühungen haben nur die Entfernung erweitert, die zwischen der unwandelbar revolutionären Größe Fichtes und dem deutschen Bürgertum klafft.

Das bürgerliche Bild Fichtes ist in jedem Zuge falsch; so falsch, wie jene Kennzeichnungen der Jahrhunderte, auf deren Brücke Fichte steht. Das 18. Jahrhundert ist so wenig antinational, daß in ihm vielmehr zuerst der Vaterlandsbegriff entstanden ist. Indem die französische Revolution der Welt den Patriotismus der Freiheit verkündete, entdeckte sie nicht nur die Menschheit, sondern auch die Nation. Umgekehrt hat das 19. Jahrhundert den nationalen Geist wieder verstümmelt. Die heilige Allianz errichtete für 50 Jahre den unterschiedslosen Kosmopolitismus der Monarchien, der Feudalität, der Polizei, der Kirche; sie restaurierte alles, was nicht Volk, nicht Nation ist.

Der Feudalstaat des 18. Jahrhunderts war das künstlichste, willkürlichste Gebilde. Erst die französische Revolution begann die Völker organisch zu entwickeln, bis die Reaktion des 19. Jahrhunderts den Prozeß hemmte und umkehrte.

Das 18. Jahrhundert kannte vor der Revolution eine Art von feudalem Patriotismus, aber keinen nationalen Patriotismus. Man trieb preußischen, sächsischen, bayerischen Patriotismus. Der Kult entstand, um im Interesse der Herrschenden die Bildung der aufgeteilten zersprengten deutschen Untertanen zur Nation zu vereiteln. Es war der Patriotismus des Gutsbezirks, der Treue des Untertans für seinen Herrn, die nationale Gesinnung des Großgrundbesitzers, der Bauern legt. Diese Gattung von Patriotismus ist auf das Deutsche Reich übergegangen und behauptet sich bis zum heutigen Tage.

Fichte soll sich vom vaterlandslosen Internationalismus zum Nationalpatriotismus bekehrt haben. Unter dem Druck des preußischen Zusammenbruchs soll er national geworden sein wie ein Reserveleutnant von 1912. In Wahrheit ist Fichtes Verherrlichung der Revolution keine Jugendsünde, die er später, auf gut deutsche Art „vernünftig" geworden, gesühnt hat, sondern jene Gedanken beherrschen ihn bis zum Ende seines Lebens. Die revolutionäre Schrift über die große französische Umwälzung ist genau aus der gleichen Anschauung geboren, wie die Reden an die deutsche Nation. Ja, seine umstürzlerische Gesinnung steigert sich gerade am Ende seines Daseins, das mit dem Beginn des Krieges gegen Napoleon zusammenfällt; steigert sich in den „Politischen Fragmenten" und der Staatslehre von 1813 bis zur Verkündung des demokratischen Sozialismus, der bereits ahnungsvoll das Werkzeug des Klassenkampfes tastet. Der Freiheitskrieg ist für Fichte Volksaufstand. Er haßt in Napoleon weniger den Unterdrücker Deutschlands als den Ver-

derber Frankreichs. In seiner gewaltigen Charakteristik Napoleons, die Fichte 1813 in seinen Vorlesungen entwarf, hat er die Schuld des Weltherrschers und in ihr seine eigene revolutionäre Nationalgesinnung gekennzeichnet:

„Die ihm das Schlimmste nachsagen wollen, deuten nur immer hin auf des Prinzen Enghien blutigen Leichnam, als ob dies der höchste Gipfel wäre seiner Taten. Ich aber meine eine andere, gegen welche Enghiens Ermordung beinahe in Nichts verschwindet und, nach meinem Sinne, nicht wert ist, herausgehoben zu werden, weil sie durch die einmal angehobene Bahn mit Notwendigkeit gefordert wurde.

Die französische Nation war im Ringen nach dem Reiche der Freiheit und des Rechts begriffen und hatte in diesem Kampfe schon ihr edelstes Blut verspritzt. — Aber diese Nation war der Freiheit unfähig", sagt man — und ich gebe dies nicht nur zu, sondern ich glaube, es sogar beweisen zu können. Aus folgenden Gründen: 1. Weil, da Einstimmigkeit über das Recht nicht möglich war, bei diesem Nationalcharakter jede besondere Meinung ihre Partei finden, und so, ohne eine schützende Gewalt, die Parteien im inneren Kampfe sich selbst aufreiben mußten, wie sie auch eine Zeitlang taten; 2. weil es in der ganzen Nation an der Bedingung einer freien Verfassung fehlte, der Ausbildung der freien Persönlichkeit, unabhängig von der Nationalität.

So darum stand es freilich. Indem nun diese Selbsterkenntnis anfing aufzudämmern, fiel — ich will davon schweigen, durch welches Mittel — diesem Manne die höchste Leitung der Angelegenheiten zu. Bilder der Freiheit waren in manchen begeisterten Schilderungen an ihn gekommen; ganz unbekannt war ihm darum nicht der Begriff, und daß er gedacht würde. Wäre nur irgendeine Verwandtschaft dieses Begriffes zu seiner Denkweise, irgend ein Funke des Verständ-

nisses dafür in ihm vorhanden gewesen, so hätte er den Zweck nicht aufgegeben, wohl aber das Mittel gesucht. Es hätte sich ihm nicht verborgen, daß dieses sei eine vielleicht mehrere Menschenalter dauernde, regelmäßige Erziehung der französischen Nation zur Freiheit. Es hätte dem Manne, der sich eine Kaiserkrone und eine benachbarte Königskrone aufzusetzen, und sich der Erbfolge zu versichern vermochte, nicht fehlen können, sich an die Spitze dieser Nationalerziehung zu setzen und dieselbe Stelle einem Nachfolger, den er für den würdigsten dazu gehalten hätte, zuzusichern. Dies hätte er getan, wenn ein Fünklein echter Gesinnung in ihm gewesen wäre. Was er dagegen getan, wie er listig und lauernd die Nation um ihre Freiheit betrogen, braucht hier nicht ausgeführt zu werden; jenes Fünklein ist darum nicht in ihm gewesen. Und so wäre denn meine Schilderung von ihm zur Demonstration erhoben, insoweit dies bei einem historischen Gegenstande möglich ist."

Fichte und Tolstoi [1914].

Die Tragödie Fichtes, des wahren Christen, hat sich in unserer Zeit wiederholt, nur daß den deutschen Philosophen ein früher Tod auf der umwetterten Höhe des Mannesalters dem Zusammenbruch rettungsloser, vor sich selbst fliehender Verzweiflung entzog, die den greisen russischen Dichter in nächtiger Angst würgte: Tolstoi. Das ist die tiefste Tragik des Menschenschicksals, das furchtbare Problem der Lebenspanik: Wie erträgt ein Mensch, der im Innersten erfüllt und bewegt ist von der tätigen Zukunftsgesinnung erlöster Menschheit, ein Dasein, in dem all sein Wollen und Sehnen zerbricht an den stumpfen Widerständen einer blinden Welt.

Unsere Zeit wurde von der Schlußszene der Tolstoi-Tragödie einen Augenblick erschüttert: Der sterbende Greis, der vor seinem Ende endlich, ehe es zu spät

ist, ein wahrer Christ sein will, der Heim und Familie verläßt, irgendwohin in die Einsamkeit zu seinem eigentlichen ungebrochenen, mit sich selbst eigenen Selbst suchend flüchtet und den Tod findet. Der Nachlaß Tolstois hat das wilde Grausen dieses Daseins enthüllt. In dem dramatischen Fragment: „Das Licht, das im Dunkel leuchtet", treibt Nikolaj Iwanowitsch, der Narr, der wie ein Urchrist leben will, alles, was er berührt, ins Unglück. Da stöhnt er, qualvoll zerrissen: „Sollte ich wirklich auf Irrwegen wandeln? Sollte es ein Irrtum sein, daß ich an dich glaube, mein Vater? Nein, nein — hilf mir, o mein Gott!" Und als er von der Mutter eines durch seine Lehre in die Nacht des Kerkers und der Irrenzelle getriebenen Jünglings erstochen wird, da sieht er sterbend noch die Duchoborzen, in deren Bewegung er den Anfang des Heils erkennt, und in Freuden geht er dahin, daß sein Leben doch noch einen Sinn bekommen.

Fichte ist aus härterem Stoff geschaffen als Tolstoi. In der großen Schule der wissenschaftlichen Philosophie gebildet, hat sein Bewußtsein jenes feste Gerüst höchster und reinster Gedanken, das ihn stützt und hält, ist er geistiger Künder und Schöpfer der Vollendung der Menschheit in der radikalsten Form staatlicher Organisation, während der slawische Weltdichter unserer Zeit mitten in der sinnlichen Fülle bunter und wirrer Gestalten taumelt, mit ganz einfachen Gefühlen und Vorstellungen dieses ungeheure und unermeßliche Dasein zu bewältigen sich müht und um eine Welt jenseits aller Kultur ringend ein Leben sucht, das halb wie ein wildmelancholisches Zigeunerlied, halb wie die Gottinbrunst einer urchristlichen Legende verklingt und emporrauscht.

Aber beiden gemeinsam ist dieses Grundgefühl ihres Daseins: Wie läßt es sich leben, wenn man die Wahrheit der erlösten Welt leibhaftig schaut, wenn alle Triebkräfte in dieser einen Sehnsucht nach Befreiung

verschmelzen und verrinnen, da doch die Dinge und die Menschen hartsinnig unbeirrt ihren fremden feindlichen Weg nehmen! Beide suchten die gleiche Lösung: Einmal im äußeren tätigen Dasein die unbewehrte Brust unablässig dem Feinde herausfordernd darbieten, handeln und schaffen, als ob morgen schon die Erfüllung aller Ideale möglich wäre: dann aber bergen sie ihr inneres Wesen in die leuchtende Sicherheit einer christlichen Mystik, die freilich bei Tolstoi sich in der schlichten Weisheit und Einfalt der Bergpredigt befriedigt, während Fichte in die luftdünnen Jenseitshöhen neuplatonischer Gottideen emporsteigt. Und endlich: Fichte und Tolstoi fliehen vor uns aus ihrer Zeit, für deren Umgestaltung sie doch selbst ihr Leben herzugeben bereit sind.

Als Fichte in der dumpfen Zeit unmittelbar vor der preußischen Katastrophe, als deren hellsichtiger Prophet er vorher in Berliner Vorträgen die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ entwarf, an allem verzweifelte, entwickelte er vor seiner Gemeinde seine Religionslehre: die „Anweisung zum seligen Leben“. Als soziales Mitglied des damaligen preußischen Staates verzeichnete er sich auf dem Titelblatt der gedruckten Vorlesung als „der Philosophie Doktor, königl. Preuß. ordentlichen Professor der Spekulation an der Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen, der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften Mitglied“. Was aber an Fichte geistig und wesentlich war, das lebte, unversehrbar in dem Gottesreich der Idee, ein Weltbürger im ewigen Licht. Nur auf Wunsch seiner Freunde hatte er seine lebendigen Worte in Druck gebracht. „Denn ich,“ so schreibt er, wie gänzlich erdentrückt, „für meine Person bin durch den Anblick der unendlichen Verwirrungen, welche jede kräftigere Anregung nach sich zieht, auch des Dankes, der jedem, der das Recht will, unausbleiblich zuteil wird, an dem größeren Publikum also irre ge-

worden, daß ich mir in Dingen dieser Art nicht selber zu raten vermag und nicht mehr weiß, wie man mit diesem Publikum reden soll, noch ob es überhaupt der Mühe wert sei, daß man durch die Druckpresse mit ihm rede.“

Nur zwei Jahrzehnte umfaßt das öffentliche Wirken Fichtes. Im letzten Jahrzehnt schrieb er keine Bücher mehr, die doch ins Leere hinausgingen, nur mit der Macht seiner Beredsamkeit rang er noch, der Welt der Zukunft einige Baumeister zu gewinnen. Er war der erste politisch-philosophische Agitator Deutschlands, in einer Zeit, die keine Parlamente, keine politische Presse, keine Parteien hatte, deren einzige organisierte Wirkungsbezirke die Universitäten, Akademien und ihre Umgebungen umfaßten, deren einziges Publikum ein loser Haufen von Professoren, Gelehrten, Studenten, Schriftstellern war. Seine mächtige Prophetenstimme rief ins Nichts. Sein Wirken fiel in die Zeit gewaltiger, von außen über die deutschen Grenzen flutender Bewegung: zwischen der großen Revolution und den Freiheitskriegen. Immer schien das kreisende Chaos eine neue Welt zu gebären; und jedesmal scheiterte die tatrüstende Hoffnung. Fichte stürzte sich in jede Bewegung und wurde immer von ihr ausgestoßen. Niemand hat in Deutschland so kühn und feurig das Recht der französischen Revolution verkündet. Dem verwegenen Jakobiner bietet sich in Jena eine Stätte der Propaganda. Er unterliegt in einem elend gehässigen Religionsstreit und wird verzagt. Er schaut noch die deutsche Revolution, als die er den Freiheitskrieg wider Napoleon auffaßt, für den er deshalb begeistert. Er stirbt in der verzweifelten Überzeugung, daß abermals Volk und Menschheit um den Ertrag ihrer Blutopfer betrogen werden würden.

Dennoch ergreift er auch jeden Schein von neuem Leben. Die Tat ist alles. Wer handelt, kann nie in Verzweiflung versinken. Scheinen die Mächte der

Finsternis unüberwindlich, so muß eben ganz von neuem abseits und fern das Heil gewonnen werden. Außerhalb der Zeit schaffen, wenn die Zeit selbst nicht zu retten ist — das ist die praktische revolutionär utopische Philosophie Fichtes. So entwirft er, als die verwüstenden Handelskriege zwischen England und Frankreich keine Ruhe friedlicher Arbeit in Europa ermöglichen, jenes sozialistische Zukunftsbild eines „geschlossenen Handelsstaats“, in dem Deutschland aufgefordert wird, sich von aller Welt abzuschließen und nur durch Verwendung eigener Naturerzeugnisse jedem Bürger ohne Unterschied die Notdurft des Lebens zu sichern — fern den grausamen Raubhändeln der Weltmächte, unberührt und unabhängig von ihnen. So will er, nach dem Untergang des alten Reichs und Preußens, die junge, von der Pest verdorbenen Wesens unberührte Generation in abgesonderten Erziehungsprovinzen für den Weltberuf des staatlos gewordenen Deutschtums vorbereiten und befähigen.

Was aber gibt dem handelnden Denker letzten Endes die Kraft, im Scheitern aller Pläne, im Zusammenbruch der Hoffnungen, in der quälenden Bitternis widriger Lebensumstände unerschrocken und unbewegt dennoch für die Zukunft zu werben, dennoch in Not und Verfolgung selig zu leben? Dies Prophetengeheimnis unverwundbarer Messiaskraft hat Fichte in jener Religionslehre vom seligen Leben entdeckt, die in der mystischen Glut einer an der Offenbarung Johannis entzündeten Bildersprache die Liebe des begeisterten, zukunftsgewissen Schaffens verkündet als den unversieglichen Urquell menschlicher Befreiung. Diese seltsamen Vorlesungen, die lange verschollen waren, sind neuerdings in die Hände ratloser Theologen gefallen, die den Tiefsinn dieser Religion der Erlösung auf Erden durch Vermengungen und Vergleichen mit dem landläufigen Christentum verwirrten.

Das selige Leben, in dem Fichte die Ruhe, Kraft

und Begeisterung seines Wirkens in einem Zeitalter der „Verwesung" findet, ist das erhabene Weltgefühl des Ewigen, der Rauschzustand der Zukunftsschöpfung und Zukunftsgewißheit, geschaut und gefühlt im Gegenwärtigen, aber nicht eigentlich von diesem einzelnen zufälligen Ich, sondern — nach Vernichtung des Ichs, das heißt gerade durch völlige Aufhebung des Individuums, von einer unzerstörbaren Ausstrahlung des allumfassenden, befreiten, reinen Menschengeistes und Erdensinns. Das ist Fichtes „Gott" oder das „absolute Ich"; Gott verdrängt das Ich des Individuums und gibt ihm die höchste Sicherheit und Seligkeit einer im Schauen der reinen letzten Idee zum tätigen Leben ermutigenden, verpflichtenden und begeisternden „Liebe" zum Menschengeschlecht in seiner tiefsten Umfassung. Fichte beschreibt in solchen visionären Abstraktionen das tatsächliche Bewußtsein jener Menschen, die in der Zukunft leben und deshalb für sie leben können. Daher es auch eine platte, mißverständliche Auffassung theologisch befangener Kritiker ist, daß ein Widerspruch sei zwischen der Vernichtung des Ichs und dem Ich als Schöpfer aller Tat. Freilich meint Fichte nicht etwa bloß die Vernichtung des Schlechten im Ich, worin jene Vorbeiredner und Vorbeischreiber eine Lösung des nur in ihren Köpfen vorhandenen Widerspruchs sehen würden, es ist in der Tat die radikale Austilgung des Ichs in seinen zufälligen materiellen Beziehungen und zeitlichen Hemmungen, die Auflösung des Ichs im Allgefühl der Menschheit, in der Freiheit, in „Gott". So versteht man, wenn anders man selbst einen Hauch der Begeisterung für das Zukünftige, für die Erlösung des Menschengeschlechts auf Erden zu empfinden vermag, daß in dieser Vernichtung des Ichs gerade der tieftse Urquell allen tätigen Lebens strömt: das Lebensprinzip des einzelnen Revolutionärs wie revolutionärer Klassen.

In Wahrheit: Diese Religion des seligen Schauens ins Göttliche ist so wenig tatenlose Schwärmerei, daß sie vielmehr alles Handeln ermöglicht, treibt, leitet. Wenn er gleichwohl scheinbar in die Abgründe religiöser Mystik sich verliert und in Geistersprache redet, so eben deshalb, weil hier das Licht war, das im Dunkeln seines Lebens schien, das ihm den Mut gab, trotz der Verzweiflung an jeder unmittelbaren Wirkung, seine Gedanken auszusprechen, „damit sie nicht untergehen in der Welt". So heißt es in dem Entwurf einer Schrift aus dem Frühjahr 1813, in dem er den Aufruf Friedrich Wilhelms III. „An mein Volk" sozialistisch beantworten wollte.

Über Schillers Idealismus.

I.

Das tiefste und reichste, was Schiller der Welt gespendet, ist zugleich der Urgrund seines Falls in der bürgerlichen Gesellschaft, der Ursprung jenes Jahrhunderts der Verderbnis, Entfärbung und Fälschung, das den revolutionären Himmelsturm für die elend klappernde Mühle einer seichten und leeren Sonntagsgeschwätzigkeit einspannte; das aus dem innerlichsten Lebensbedürfnis einen Festspruchzierat, aus der heiß atmenden Weisheit die Gemeinplätze eines Stammbuchs schneiderte; das die tief in das Erdreich menschlicher Entwickelung pflügende Gedankenarbeit in eine trockene Schulbubenqual zusammenschrumpfen ließ; das endlich den kühnen Schöpfergesang der Freiheit in einen frömmelnden Gassenhauer wider die Freiheit log. Heute, ein Jahrhundert nach dem Tode des Dichters, preist den Rebellen und Republikaner die ekle Gemeinschaft der Byzantiner. Der reine Heide, der niemals etwas gemein hatte mit Pfaffentum, Kirche und konfessionellem Dogmatismus, wird von dem Weihrauch der Dunkelmänner umqualmt; der Künder eines Weltbürgertums, der es ein „armseliges, kleinliches Ideal“ nannte, „für eine Nation zu schreiben“, dessen philosophischem Geist „diese Grenze durchaus unerträglich“ war, wird nun gerühmt als einer, der dennoch „bei einer so wandelbaren, zufälligen und willkürlichen Form der Menschheit, bei einem Fragmente (und was ist die wichtigste Nation anders)“ stille gestanden hätte, — gerühmt nämlich von denen, die in dieser Grenze national begeistert die göttliche Erfindung grenzenloser Zollmöglichkeiten

anbeten. Der Seher und zuversichtliche Bekenner einer menschlichen Zukunftsgesellschaft der Freiheit wird bekränzt von den trägen, zynischen Hirnen der mittleren Linie, die in dem Streben nach einem idealen Staat eine Narretei begrinsen, wenn sie es aus Rücksichten des Geschäfts nicht vorziehen, es als Verbrechen anzuklagen. Der Priester der Humanität muß sich den Kultus einer bluttriefenden Soldateska gefallen lassen, deren einzige Politik die gewaltsame Unterdrückung ist, und der trotzige Bekenner des Tyrannenmords als des notwendigen Mittels der Befreiung vom unerträglichen Joch, wird feiernd zum Schwurzeugen derer herangeschleppt, die das Verbrechen der Herrschenden als unumstößliches Recht und das Recht der Unterdrückten als todeswürdiges Verbrechen vertauschen. Dieses Jahrhundert klassischer Erziehung hat die Gegensätze in wundersame Harmonie aufgelöst: Franz, die Kanaille, sinkt vor Karl Moor-Schiller auf die Knie. Der Hofmarschall von Kalb wird der kluge und hochherzige Trauzeuge von Ferdinands und Luisens ehelichem Glück. Marquis Posa empfängt in jubelndem Dank von Philipp II. den eigens für ihn gestifteten Orden der heiligen Inquisition, und Wilhelm Tell drängt sich, noch bevor er zerknirscht ins Zuchthaus geht, dem Geßlerhute die ersehnte Reverenz zu erweisen.

Was gab die Möglichkeit zu solchem tollen Gaukelspiel? Das, was man den Idealismus, die idealistische Weltanschauung heißt. Schillers größte Tat ward sein Fluch, ward die Ursache, daß er selbst in seinem geschichtlichen Wirken in der Klasse, für die er wirkte, seine Mission zerstörte.

Gewiß ward Schiller das Opfer einer tückischen Verleumdung: dennoch nicht ohne eigene Schuld. In dem Idealismus, wie er ihn prägte, oder vielmehr, wie er ihn betätigte, lag schon das Element der Zerstörung, der Selbstauflösung.

Und nicht aus innerlichem Irren entstand dieser feine, kaum merkbare Bruch seiner Weltanschauung. Es war der Tribut, den er dem deutschen kleinstaatlichen Despotismus unbewußt zahlen mußte, der sozialen Misere eines mühselig um sein Brot arbeitenden armen Literaten, der von der Gnade gerade jener Elemente zu leben verurteilt war, die man in Frankreich guillotinierte. Es ist eine ekle Legende, daß unsere klassische Kunst den freien Höfen aufgeklärter, verständnisvoller Despötchen ihre Blüte verdankte. Sie verdankt ihnen vielmehr die verhängnisvolle Akklimatisation, die den Anfang bildete jener schlimmeren Anpassung an die bürgerliche Gesellschaft, der unsere Größten nach ihrem Tode dann wehrlos ausgeliefert wurden, mit Episoden der Wiedergeburt und Erneuerung, bis auf diese Tage. Mag immer Sachsen-Weimar nicht die schlimmste Heimstätte deutscher Kunst und deutschen Denkens gewesen sein, es blieb doch Frondienst, hier zu wirken. So kam es, daß Friedrich Schiller in dem gewaltigsten Augenblick der menschlichen Geschichte, da das von ihm nicht nur geträumte, sondern als notwendig erkannte und geforderte Vernunftreich der Freiheit den Riesenschritt zur Wirklichkeit tat, blind vorüberging, ja ängstlich vor ihm flüchtete, indem er die heranstürmende Zukunft, die Zukunft seines Ideals, scheu beschwor, wieder in die Ferne zu verdämmern. Diese Flucht vor der Tat war das Verhängnis seiner Wirkung im deutschen Volk, im deutschen Bürgertum, daß er, zwar mißverstanden, doch das Mißverständnis durch eigene Zweideutigkeit nährend, vielleicht mehr gegen seine Ideale erzog, als daß er es ihnen näherte. Schillers revolutionärer Idealismus erlitt in seinem Blutumlauf unter dem höfischen Druck der deutschen Kleinstaaterei eine Stockung, die seine Gewalt lähmte und am Ende wie eine Geisteskrankheit erscheinen ließ.

II.

In der Militärzwangsanstalt seines Landesvaters eingeschnürt, befreite sich Schillers Jugend an Rousseau, zu dem sich — im Stil der Gefühlsäußerung — Klopstock gesellte. Wider die Tyrannei war seine Losung. Er flüchtete zu der Utopie des erhabenen Verbrechens, das alle bürgerlichen Fesseln erlösend löst. Sein erster stürmender Idealismus war die Religion des aufbäumenden Frevels. Frei sein vom zerreibenden Druck schien ihm Freiheit. Die große Natur des heißen Menschenherzens, die Republik der einfachen, ungebrochenen, gütigen Kraft ward ihm seine ideale Welt, bevor er die Welt kannte. So entstanden seine Räuber, Fiesko, Kabale und Liebe, die Trilogie revolutionärer Leidenschaft. Ehrenvoller als der hundertjährige Ruhm, der Schillers Geltung in der Kulturentwickelung entnervte, war der dumme und brutale Philisterhaß, der damals den Jubel der jungen Generation zu überschreien suchte. In dieser stumpfen Verleumdung barg sich eine stärkere Anerkennung seines Elementarwesens als alle geschminkte Schwärmerei der Nachwelt. Durch diesen Jugendidealismus, der im gigantischen Verbrechen den Ausweg aus schlaffer Schande suchte, in ihm das zyklopisch sich türmende Tor zur Freiheit gesprengt wähnte, fühlte sich die gezähmte Barbarei despotisch-kleinbürgerlicher Kultur bedroht. Ein Räuberrezensent — ein Mitglied übrigens der Gesellschaft Jesu — scheute sich schaudernd, „an die Plattheiten, an die Hefe des Pöbelhaften, und an das äußerst Abscheuliche, alles gute Gefühl Empörende, die Sitten und die Menschheit Schändende zu gedenken, das aus dem Munde der Banditen, dieses räuberischen Lumpengesindels kömmt“. Der angesehene Schriftsteller Moritz denunzierte in der Berliner „Vossischen Zeitung“ Kabale und Liebe als ein „Produkt von unsere Zeiten Schande“:

„Mit welcher Stirn kann doch ein Mensch solchen

Unsinn schreiben und drucken lassen, und wie muß es in dessen Kopf und Herz aussehen, der solche Geburten seines Geistes mit Wohlgefallen betrachten kann! . . . Wer 167 Seiten voll ekelhafter Wiederholungen gotteslästerlicher Ausdrücke, wo ein Geck um ein dummes affektiertes Mädchen mit der Vorsicht (Vorsehung) rechtet, und voll krassen, pöbelhaften Witzes oder unverständlichen Gallimathias, durchlesen kann und mag — der prüfe selbst. Aus einigen Szenen hätte was werden können, aber alles, was dieser Verfasser angreift, wird unter seinen Händen zu Schaum und Blase."

Derselbe wusch sich später die Hände von dem „Schillerschen Schmutz". Man beobachtete auch üble Wirkungen an diesen gotteslästerlichen Werken; und man begnügte sich nicht etwa nur mit Anklagen und Befürchtungen wie den folgenden:

„Daß der eingebildete Held aber die Bewunderung und das Interesse des Pöbels und höherer Stände wird, wo die Schwäche der landesherrlichen Macht oder Polizei in dem elendesten Kontraste erscheint; — welche Wirkungen werden solche Situationen hervorbringen? welche Lehren der Moral, der Politik, des Gehorsams gegen die Gesetze und ihre Handhaber sind stark, einleuchtend oder anziehend genug, um die vorigen Eindrücke auszulöschen?"

Man bewies die Anklage auch:

„In Leipzig wurden vor zwei Jahren während der ersten Vorstellung dieses Trauerspiels im Theater und in der Stadt ansehnliche Summen gestohlen, welches natürlich viel Gerede verursachte, und den dortigen Magistrat bewog, nach der zweiten Vorstellung die fernere Aufführung des Stückes in der Stille zu verbieten. So wenig sonst ein Verbot in Sachen des Geschmacks zu loben ist, so scheint doch dieses sehr guten Grund zu haben, . . . weil ich glaube, daß die Absicht des Schauspiels ist zu vergnügen, pöbelhafte

Reden, welche in dem Stück vorkommen, durch die Vorstellung desselben, zu sehr unter junge Leute in Schwung kommen, und daß gräßliche Schauspiele ein Volk ungesittet und das Herz junger Leute hart und zu Grausamkeit geneigt machen."

Nicht genug damit, daß die „Räuber" zum Diebstahl anleiteten. Andere Anwälte der Zivilisation erzählten:

„Ein Junge von 12 bis 14 Jahren wurde von dem romanhaften Charakter Karl Moors so hingerissen, daß er den andern Tag mit seinen Mitschülern eine Verschwörung machte, als Räuber zu Fuß durch die Welt zu streichen."

Und im „Leipziger Magazin der Philosophie und schönen Literatur" las man gar 1785:

„In der Gegend von Bayern und Schwaben rotteten sich vor nicht langer Zeit gefährlich schwärmende Jünglinge zusammen und wollten nichts geringeres ausführen, als sich durch Mord und Mordbrennerei auszuzeichnen und einen Namen zu machen, oder dem großen Drange nachzugeben, Räuber und Mordbrenner zu werden. — — Und welcher Anlaß konnte solche Unglückliche, in der Imagination versengte Menschen verleiten und sie auf den Grad von Ausschweifung bringen, wenn wir es aufs gelindeste benennen? Sie wollten Schillers Räuber realisieren."

Das waren Mißverständnisse, die doch mehr Verständnis für das wirkliche Wesen des Dichters verrieten als die Totalbewunderung unserer bürgerlichen Schillerfeier von heute. Im Sinne der herrschenden Klassen seiner und noch mehr fast unserer Zeit ist Schiller die Unsittlichkeit und der Umsturz — zumal der junge Schiller.

Das 18. Jahrhundert, das so urteilte, war dabei nicht einmal fromm.

III.

Schillers Verhältnis zur Religion begann mit jenem weichen Deismus, der das Jahrhundert der Aufklärung beherrschte. In der Kirche sah er stets nur die Organisation geistiger Tyrannei. Mit dem dogmatischen Aberwitz war er früh fertig, wenn er überhaupt jemals mit ihm belastet war. Sein Gottesglaube bestand zunächst in dem Glauben an ein gütiges Geschick. Er haßt die Zyniker, die an gar nichts glauben, was außerhalb ihrer Sinnlichkeit liegt:

Brüder, überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.

Wie Hellas in seinem Geist aufgeht, verfinstert sich ihm auch das vom Kirchentum losgelöste Christentum. In heidnischer Sehnsucht läßt er die Götter Griechenlands auferstehen:

Damals trat kein gräßliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß
Nahm das letzte Leben von der Lippe,
Still und traurig senkt ein Genius
Seine Fackel.

Denselben christentumsfeindlichen Gedanken, der sich anlehnt an Lessings schöne Abhandlung, wie die Alten den Tod gebildet, wiederholt er später (1789):

Die Urne und das Skelett.

In das Grab hinein pflanzte der menschliche Grieche noch Leben,
Und du töricht Geschlecht stellst in das Leben den Tod.

Der Gott des christlichen Zeitalters ist ihm der Zerstörer schöner Menschlichkeit:

Nach der Geister schrecklichen Gesetzen
Richtete kein heiliger Barbar,
Dessen Augen Tränen nie benetzen.

Das Blütenalter der Natur ist „von des Nordens winterlichem Wehn“ vertrieben:

> Von jenem lebenswarmen Bilde
> Blieb nur das Gerippe mir zurück.
> — — — — — — — — — — — —
> Einen zu bereichern, unter allen
> Mußte diese Götterwelt vergehn.

In immer neuen Bildern wird der finstere Gott der Christenheit gezeichnet:

> Freundlos, ohne Bruder, ohne Gleichen,
> Keiner Göttin, keiner Ird'schen Sohn,
> Herrscht ein andrer in des Äthers Reichen,
> Auf Saturnus' umgestürztem Thron.
> — — — — — — — — — — — — —
> Da die Götter menschlicher noch waren,
> Waren Menschen göttlicher.

Als der christlich verzückte und verstiegene Graf Stolberg sich wegen der Verherrlichung des griechischen Götterkults als der Verbindung „gröbster Abgötterei mit dem traurigsten Atheismus“ bekreuzigte, schnellte Schiller den Spottpfeil gegen ihn ab:

> Als du die griechischen Götter geschmäht, da warf dich Apollo
> Von dem Parnasse; dafür gehst du ins Himmelreich ein.

Schillers Religion verdichtet sich schließlich zur reinen Gottesidee, die letzten Endes nichts anderes ist wie der Idealismus der reinen Menschheit:

> Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
> Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
> Des Gesetzes strenge Fessel bindet
> Nur den Sklavensinn, der es verschmäht,
> Mit des Menschen Widerstand verschwindet
> Auch des Gottes Majestät.

In den Worten des Glaubens wird 1797 der Gedanke also geformt:

Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke,
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig, der höchste Gedanke,
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharrt im Wechsel ein ruhiger Geist.

Allen denen aber, die dennoch den Versuch machen würden, ihn zu einem Kirchengläubigen zu erniedrigen, weil er seine Weltanschauung in der Gottesidee als der Menschheitsidee vollendete, wehrte er unzweideutig ab:

Mein Glaube.

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst! „Und warum keine?" Aus Religion.

IV.

Schiller hat die beiden einzigen großen Revolutionsdramen unserer Literatur geschrieben, die Revolutionstragödie des Zusammenbruchs in „Kabale und Liebe" und das Revolutionsdrama der Erfüllung in „Wilhelm Tell". Das eine kam in die Welt vor der großen französischen Revolution, das andere, als sie bereits im Bonapartismus gestrandet.

Während aber sein revolutionäres Ideal zur Wirklichkeit sich durchrang, war Schiller verständnislos, fast feindselig. Als seine Dichtung ins Leben zu treten schien, flüchtete sich Schiller, der Ehrenbürger der französischen Republik in die Welt des — Ideals. Zeuge des gewaltigsten Ereignisses der Weltgeschichte, verstummt und erblindet er. Keine seiner Schriften, nicht einmal seine Briefe, ahnen einen Hauch der unermeßlichen Zeit. Wenn Schiller auch nicht wie Goethe die Revolution mit platten Possen und stumpfen Stachelversen höhnte, so hatte er doch nichts für sie übrig wie schulmeisternde Worte des Grauens. In seinen kleinen Bemerkungen über den Wert der Ordnung, über die Weiber, die zu Hyänen werden,

über die Tigerin, die das eiserne Gitter durchbrochen, entwurzelte er die Wurzeln seiner eigenen revolutionären Kraft und warf sich dem Philistertum zur Beute hin. Seltsam, fast unbegreiflich: Wenn Schiller schon über den „Greueln“ der Revolution nicht ihr Wesen erkannte, wie konnte der Schöpfer des Karl Moor so völlig auch die Einsicht in die Würde des „Verbrechens“ verlernen, das die Fesseln der Tyrannei zerbricht!

Hier wird die Anschmiegung an die Bedingungen der Gesellschaft, in der er zu leben gezwungen war, sichtbar. Freilich, indem Schiller zur Welt, in der und von der er existierte, hinabglitt, brachte er das Fallen selbst in ein gewaltiges System, ohne doch den Sturz verheimlichen zu können. Es ist kein Zufall, daß sich die Weimaraner so unendlich verständnisloser gegenüber der Revolution zeigten als etwa die Königsberger.

Die höfische Akklimatisation hatte ihre Opfer gewonnen.

Die verhängnisvolle Entwickelung läßt sich in zwei, an sich unbedeutenden Begebnissen seines Lebens veranschaulichen und in ihren realen Ursachen erkennen. Im Jahre 1783 sollte Schiller in Mannheim eine „poetische Rede“ zum Namenstage der Kurfürstin verfertigen. Wie er sich aus der Affäre zog, schreibt er mit vielem Vergnügen an Frau v. Wolzogen: „Kein Mensch kann sie brauchen, denn sie ist mehr Pasquill als Lobrede auf die beide Kurfürstliche Personen. Weil es jetzt zu spät ist, und man das Herz nicht hat, mir eine andere zuzumuten, wird die ganze Lumpenfête eingestellt.“ Sechs Jahre später entsetzt sich derselbe Schiller in einem Brief an seinen Freund Körner über ein „Knabenstreich“ Herders, in dessen Adern gärendes Jakobinerblut floß:

„Bei der Tafel der Herzogin sprach er vom Hof und von Hofleuten und nannte den Hof einen Grind-

kopf und die Hofleute die Läuse, die sich darauf herumtummeln. Dies geschah an Tafel und so, daß es mehrere hörten. Man muß sich dabei erinnern, daß er und seine Frau den Hof suchen, und auch vorzüglich durch den Hof souteniert werden."

Schiller hatte inzwischen gelernt, was man schuldig sei, wenn man höfisch souteniert wird. Nicht als ob diese Beeinflussung dem Dichter zum Bewußtsein gekommen wäre, es entwickelte sich alles ganz von selbst.

V.

Zur gleichen Zeit etwa, als er dem Bann der Höfe verfiel, fand er Kant, dessen Ästhetik ihm die systematische Vertiefung und gedankliche Veredelung auch seines Abwegs lieh. Er ward Kants Schüler und Prophet. So innig verschmolz er seinem Wesen die Weltanschauung des Philosophen — den niemand besser verstanden hat als Schiller — daß er mit dem Erworbenen wie mit eigenem freien Eigentum fruchtbar zu schaffen und zu gestalten vermochte. Kants Philosophie empfing gewaltigen Rhythmus und künstlerische Bildkraft in Schillers philosophischen Gedichten, die in dem Allerheiligsten der Weltliteratur ihre Stätte haben, und die, wie kein anderes Werk, das Problem einer Weltanschauungskunst vollendet zeigen.

Kant errichtete, Grenzen setzend und Wege weisend, in wissenschaftlichem Ausmaß die drei Reiche des menschlichen Kulturbewußtseins: Die reine Vernunft als die Schöpferin der Gesetze der Notwendigkeit in der Erfahrung der Natur; die praktische Vernunft als die Gesetzgeberin der Freiheit in der menschlichen Gesellschaft; die Vereinigung beider Reiche ist die Kunst, welche aus dem Gefühl empfangen, aufs Gefühl wirkend, die Welt der sittlichen Freiheit gleichsam als Naturerscheinung bildet.

Schillers wie Kants sittlich-politischer Idealismus, der die Loslösung des auf sich selbst gestellten mensch-

lichen Handelns von aller offenbarten Religion, als niedriger Polizeianstalt zur Züchtung moralischer Sklaverei, voraussetzt, empfängt Licht und Richtung von dem Endziel eines Zukunftsstaates, der die freie Gemeinschaft gleicher, zur Persönlichkeit entwickelten Weltbürger vollendet. Aus dieser Aufstellung eines revolutionären Ziels ergibt sich die grundsätzliche Verneinung des historisch gewordenen Staates der Willkür und Gewalt, dieses — im Sinne der zielweisenden Vernunft — „Notstaates", den Schiller im Gegensatz zu seinem idealen Vernunftstaat den Naturstaat nennt, dessen Überwindung ihm die eigentliche Aufgabe der Kulturarbeit der Menschheit ist.

Die Kunst nun schafft im freien Spiel der Phantasie dieses Reich der sittlichen Freiheit als eine Art naturgesetzlicher Notwendigkeit, als Naturerscheinung. Schillers ästhetische Anschauungen waren von Anfang an vorbereitet für die Ästhetik Kants. Ihm war die Kunst niemals eine leere Belustigung, sie war ihm Anklägerin der Gesellschaft, Rächerin der beleidigten Menschheit, Verkünderin der Freiheit. In den vor dem Studium Kants verfaßten „Künstlern" (1789), dem Erhabensten, was je über Kunst gesagt, wird ihm die Kunst zur träumerisch schaffenden Mutter aller Menschlichkeit; im Spiel ahnt sie die Wissenschaft voraus, im Schlag richtet sie die Frevler an der Humanität, im Bild schaut und rüstet sie schöpferisch die Zukunft:

> Erhebet euch mit kühnem Flügel
> Hoch über euren Zeitenlauf;
> Fern dämm're schon in eurem Spiegel
> Das kommende Jahrhundert auf.

Und hier vollzieht sich die verhängnisvolle Wendung. Die Kunst wurde ihm aus der Helferin und Schöpferin des Lebens Ersatz des Lebens. Die Revolution des Handelns resignierte in der Welt des Schönen:

Endlos liegt die Welt vor deinen Blicken,
Und die Schiffahrt selbst ermißt sie kaum,
Doch auf ihrem unermeßnen Rücken
Ist für zehen Glückliche nicht Raum.

In des Herzens heilig stille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang,
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne blüht nur im Gesang.

Das war der müde Rechnungsabschluß Schillers an der Grenzscheide des revolutionärsten Jahrhunderts. Aus der Not wurde ihm ein System. Aus der Unmöglichkeit, im Kerker despotischer Kleinstaaterei, die ihn doch „soutenierte", den revolutionären Idealismus zu leben, flüchtete er in den revolutionären Idealismus seiner Kunst als — Erziehung zu diesem Leben!

Im März 1794 kündigte Schiller seine Monatsschrift „Die Horen" an, die sich über alles verbreiten sollte, „was mit Geschmack und philosophischem Geist behandelt werden kann". Aber hob Schiller nachdrücklich hervor, sie werde sich „alles verbieten, was sich auf Staatsreligion und politische Verfassung bezieht". In einer anderen Ankündigung hieß es, daß das Journal sich alle „Beziehung auf den jetzigen Weltlauf und die nächsten Erwartungen der Menschheit" verbieten werde. Körner erkannte sofort, was hinter diesem feierlichen Verzicht steckte: Man entgehe dadurch, schrieb er, „vielen Unannehmlichkeiten: teils in Ansehung der Zensur, teils in dem Verhältnis des Ausschusses zu den Mitarbeitern". Er, Körner, würde gegen alles sein, was Staat und Religion zerstöre. Das könnte als Beschränkung der Freimütigkeit erscheinen. Aber das schade nichts; denn man bedürfe gar nicht der Freimütigkeit, „wenn der Mensch auf dem Wege der Schönheit weitergekommen ist".

Schiller hatte trotzdem ein lebendiges Gefühl, daß er mit der Beschränkung auf die ästhetische Welt eine anstößige Flucht aus einer großen Zeit vollzog. In seinen Briefen „über die ästhetische Erziehung des Menschen" rang er deutlich damit, diesen inneren Zwiespalt zu überbrücken. Er bog Kants Ästhetik ganz unkantisch um. Kant hat niemals die ästhetische Bildung als eine Vorschule des politisch-sittlichen Handelns aufgefaßt. Gegen alle Bedenken, ob die Menschheit schon reif sei für den Vernunftstaat, richtete er die schlichte tapfere Erkenntnis: Der Mensch müsse zuvörderst in Freiheit gesetzt werden, wenn er die Freiheit gebrauchen lernen solle. Schiller aber fand in dem Mißtrauen gegen die Freiheitsreife der handelnden Menschen — sie durften nicht reif sein in einem Lande des despotisch-patriarchalischen, bureaukratisch-polizeilichen Regiments — das Mittel, um die Notwendigkeit seiner gesellschaftlichen Existenz mit seinem revolutionären Idealismus zu versöhnen: Wenn denn die Kunst ahnende Schöpferin des Lebens sein sollte, mußte Erziehung durch sie nicht die Voraussetzung revolutionärer Wirklichkeit sein? So wurde der revolutionäre Idealismus der Tat vertagt, und die Menschheit zunächst in die Schule der Kunst geschickt. Statt der gemeinsamen, in Wechselwirkung sich ergänzenden sittlich-politischen und künstlerischen Arbeit, verdrängte die Ästhetik die in der Praxis unerlaubte revolutionäre Handlung, auch grundsätzlich. Die Kunst wurde die Betätigung des revolutionären Idealismus.

Wohl fühlt Schiller, daß eigentlich „der philosophische Untersuchungsgeist durch die Zeit so nachdrücklich aufgefordert wird, sich mit dem vollkommensten aller Kunstwerke, mit dem Bau einer wahren politischen Freiheit zu beschäftigen":

„Erwartungsvoll sind die Blicke des Philosophen wie des Weltmannes auf den politischen Schauplatz ge-

heftet, wo jetzt, wie man glaubt, das große Schicksal der Menschheit verhandelt wird. Verrät es nicht eine tadelnswerte Gleichgültigkeit gegen das Wohl der Gesellschaft, dieses allgemeine Gespräch nicht zu teilen? ... Eine Frage, welche sonst nur durch das blinde Recht des Stärkeren beantwortet wurde, ist nun, wie es scheint, vor dem Richterstuhle reiner Vernunft anhängig gemacht."

Radikal gesteht Schiller in den ästhetischen Briefen in einer fast an heutige sozialistische Kritik anklingenden Weise zu, daß es die unveräußerliche Aufgabe sei, den „Naturstaat" der Gegenwart zu revolutionieren, diesen Staat, dessen sinnlose, feindselige, verderbliche Widersprüche er schildert:

„Der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er antreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft."

Aber dieser Weg zur Freiheit kann, so biegt Schiller die große Idee um, nicht sofort gegangen werden:

„In den niederen und zahlreicheren Klassen stellen sich uns rohe gesetzlose Triebe dar, die sich nach aufgelöstem Band der bürgerlichen Ordnung entfesseln, und mit unlenksamer Wut zu ihrer tierischen Befriedigung eilen ... Die losgebundene Gesellschaft, anstatt aufwärts in das organische Leben zu eilen, fällt in das Elementarreich zurück."

Also muß die Menschheit erst erzogen werden, also muß man, „um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das Ästhetische den Weg nehmen", „weil es die Schönheit ist, durch welche

man zu der Freiheit wandert". Dermaßen stieg die Kunst zu ihrer höchsten Würde, und indem sie sich vermaß, das Leben für den Zukunftsstaat zu erziehen, stieß sie den Anspruch und die Kraft des Lebens selbst in das erhabene Nichts eines stolzen Traums.

Zugleich zog sich die Kunst selbst aus der Unmittelbarkeit des Lebens zurück. Durch Schleier und Hüllen sprach sie in den Bildern einer phantastischen Vergangenheit zur Zukunft.

Nicht als ob Schiller kein Auge für das lebendige Dasein seiner Zeit gehabt hätte. Zu den philosophischen Gedichten gestaltet er die Zustände seiner Zeit zu klarster Anschaulichkeit. Er plant sogar ein Epos unmittelbarer Gegenwart, eine Friedericiade; an der Idee zog ihn an, daß „unsere Sitten, der feinste Duft unserer Philosophie, unsere Verfassungen, Häuslichkeit, Künste" auf Grund eines „tiefen Studiums unserer Zeit" dargestellt werden könnten.

„Wie interessant müßte es sein (schreibt Schiller an Körner), die europäischen Hauptnationen, ihr Nationalgepräge, ihre Verfassungen, und in sechs bis acht Versen ihre Geschichte anschauend darzustellen! Welches Interesse für die jetzige Zeit! Statistik, Handel, Landeskultur, Religion, Gesetzgebung: Alles dies könnte oft mit drei Worten lebendig dargestellt werden. Der deutsche Reichstag, das Parlament in England, das Konklave in Rom usw. Ein schönes Denkmal würde auch Voltaire darin erhalten. Was es mir auch kosten möchte, ich würde den freien Denker vorzüglich darin in Glorie stellen, und das ganze Gedicht müßte dies Gepräge tragen."

Er gibt den Gedanken auf aus dem Grunde, weil er den Charakter Friedrichs II. nicht lieb gewinnen könne; „er begeistert mich nicht genug, die Riesenarbeit der Idealisierung an ihm vorzunehmen."

Der Zwang der Umstände, unter denen Schiller

leben mußte, lenkt schließlich selbst unbewußt die Forderungen seines künstlerischen Stils.

So ward die Bahn frei für die Schillerschändung der bürgerlichen Epigonen. Auf ihn beriefen sich die blutarmen Schwächlinge, welche aus der Rohheit der Politik in die Stille der Kunst naserümpfend retirierten. Der revolutionäre Idealismus, der die Zukunftsgesellschaft gebieterisch fordert, wurde zur gaukelnden, unverbindlichen Phrase. Seine welthämmernde Ethik wurde zu platter moralisierender Heuchelei. Vergebens hatte Schiller versucht, die Mißverständnisse abzuwehren, die ewigen Tugendschwätzer gehöhnt, die flachen Moralisten gegeißelt und denen, die den Hunger mit moralischer Salbaderei zu betrügen suchten, das umstürzende Wort zugerufen:

Würde des Menschen:

„Nichts mehr davon, ich bitt euch. Zu essen, gebt ihnen zu wohnen.
Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst."

Der jämmerliche deutsche Liberalismus verkrüppelte den großen Stürmer nach seinem kleinen Bilde.

VI.

In Schiller vereinigt sich alles, was das deutsche Bürgertum an revolutionärer Kulturkraft aufgebracht hat. Die deutsche bürgerliche Kultur erschöpft sich in der deutschen Kunst, die zwar gerade deshalb sich so mächtig entfaltete, weil sie eben der Ersatz einer Kultur der Wirklichkeit war; die aber andererseits, in sich genügsam und isoliert, schließlich nicht, wie gedacht, Erziehung zur Wirklichkeit, sondern Ablenkung von ihr ward.

In dem Geschick der bürgerlichen Revolution in Deutschland wiederholt sich der Bruch, der Schillers Kraft und Wirkung spaltete. Die Höhe erreicht Schil-

lers Mission in den Frühlingsstürmen von 1848, und noch einmal in der tiefen Reaktionszeit ward die Jahrhundertfeier seiner Geburt — 1859 — zu der packenden Demonstration aller Deutschen, die in seiner Kunst die Freiheit und Einheit Deutschlands verwirklicht sahen.

Schillers Ruhm wäre sicherer gewahrt, wenn man ihn unter den Märzgefallenen verachtet beseitigt hätte. Die Märzfeier ist die Huldigung, die er verdiente. Wenn an diesem Mai aber die offizielle deutsche Welt den Namen des Großen vor ihre Blöße zerrt, so hat diesen Verehrern Schiller selbst das Brandmal aufgedrückt:

O wieviel neue Feinde der Wahrheit! Mir blutet die Seele,
Seh ich das Eulengeschlecht, das zu dem Lichte sich drängt.

[Mai 1905].

Das klassische Elend.

Ein Nachwort zur Schillerfeier 1909.

I.

Die klassische Kunst Deutschlands, allumspannende Ewigkeit und einsamste Verlorenheit zugleich spricht ihr letztes Wort in der Formel der Entsagung. Das Reich der Geister, das geschaffen wurde, war eine Utopie innerster Verzweiflung. Die Religion der Kunst, zu der sich Goethe und Schiller bekannten, war eine Flucht vor der Wirklichkeit, die sie nicht meistern konnten, die sie kaum berühren durften. Sie lebten in der größten Zeit der Menschheitsgeschichte und gingen an ihr schaudernd erst und dann fast gleichgültig vorüber. Sie lebten in Deutschland — das war ihr Schicksal, das ihnen verwehrte, jemals die Bedeutung für die Unmittelbarkeit des nationalen Lebens zu gewinnen, wie mindere Dichter und stärkere Kämpfer, ein Voltaire oder Rousseau.

Auch Schillers Wesen hat im deutschen Gemeinbewußtsein keine Wurzel geschlagen. Er wie Goethe hatten, nach den Sturmerfolgen der Jugendwerke, kein Volk als Boden ihrer Saat, nicht einmal ein Publikum, nur eine kleine Gemeinde von Gelehrten und Höflingen. Schiller konnte seine Zeitschriften nicht gegen die Journale des flachen Tagesgeschmacks behaupten, und wenn Goethes Iphigenie im Theater gespielt wurde, das die Jahrmarktware füllte, war der Zuschauerraum verödet. In der damaligen Bühnenstatistik verschwinden die Namen der Klassiker unter dem Wust der Modeware.

Schiller erkannte als seinen wahren Beruf die Er-

ziehung des deutschen Bürgertums zur Humanität. Wenn man die Festreden und Festartikel verfolgt, die in diesen Tagen die Öffentlichkeit erfüllten, so gewahrt man, daß Schiller für die bürgerliche Welt heute entweder nur ein gelehrtes Interesse oder ein dunkelmännischer Versuch ist, mit blassem idealistischem Wortschwall die Schillersche Erziehung des Menschengeschlechts zu *hemmen*. Kraftvoll und lebendig ersteht heute Schiller dagegen im Proletariat, dessen Presse dem Tag auch äußerlich mehr Aufmerksamkeit geschenkt hat, als die bürgerliche Welt, die ja auch heute weiter denn je von der Berührung mit dem Geist des klassischen Deutschtums entfernt ist. Das Bürgertum redet von ästhetischer Bildung, aber besitzt sie nicht, und ein Jahrhundert des Eigentums von „Schillers sämtlichen Werken“ hat es noch nicht zu dem politischen Staatsbürgertum gereift, für das die Kunst, nach der Anschauung Schillers, nur die Vorschule sein sollte. Dagegen ist das Proletariat, das die politisch-soziale Entwicklung der Menschheit nicht abhängig macht von der Voraussetzung einer vorher vollendeten Seelenerziehung, das nicht an den Erzieher- und Beglückerberuf edler Genies und hochherziger Staatsmänner glaubt, das vielmehr in der freien Selbstbetätigung der Massen, in dem unmittelbaren Kampf um die politische Freiheit und Macht die Voraussetzung zu ihrer höheren Bildung entdeckt hat, gerade durch die selbständige politische Arbeit auch zur echten und innerlichen ästhetischen Selbsterziehung gelangt.

Das Proletariat *erlebt* heute Schiller, der von dem Bürgertum hundert Jahre lang immer nur falsch *deklamiert* worden ist. Es erlebt Schiller, indem es in der Praxis seines Wirkens die Grundanschauung des Dichters *widerlegt*!

Aber war diese Anschauung wirklich die innerste Überzeugung, war sie vielleicht nicht doch nur An-

passung an die äußeren Umstände, unter denen Schiller zu leben gezwungen war? Eine Not, die zur Weltanschauung sich empordrängte, um sich nicht selbst gar so elend zu erscheinen? Bejahte Schiller nicht etwa nur eine Verneinung, die ihm die politische Wirklichkeit gebot? Mußte er nicht etwa deshalb ein Bürger im Reiche des Schönen sein, weil es Hochverrat gewesen wäre, ein Bürger im Reiche des politischen Handelns zu sein?

Unsere deutschen Klassiker waren Stipendiaten der Herren und Mächtigen, der Fürsten und Adligen; von deren Gnade lebten sie. Ohne sie war ihre geistige und materielle Existenz unmöglich. Sie waren gefangen in dieser Welt und sie zahlten diese Gefangenschaft mit ihrer nicht immer bewußtlosen Anpassung. Sie waren Schriftsteller in einem unfreien Lande brutaler Zensur, die zwar in den erleuchtetsten Zeiten und Gegenden geneigt war, die gelehrtesten und tiefsinnigsten Diskussionen über die letzten Fragen und ewigen Rätsel zu tolerieren und die Behandlung der Ewigkeitsprobleme zuzulassen, die aber die Einmischung der Literaten in das Leben der Zeit streng verpönte. Die freiesten deutschen Geister, die es dennoch wagten, mußten sich einen dunklen Stil wählen, um an den Paragraphen des Landrechts und an dem Späherblick des Zensors vorüberzukommen. Sie durften eine Theorie in abstrakter Vorsicht aufstellen, aber sie durften sie durch kein einziges Beispiel erhellen. Wir wissen, daß der alte Kant seinen jungen Schüler Fichte beriet, wie er bei der Herausgabe seiner ersten revolutionären Schriften durch die Form der Darstellung dem Zensor eine Nase zu drehen vermöchte.

Bei Schiller lassen sich solche inneren und äußeren Einwirkungen des Zwangs, unter dem er lebte, nicht so klar darstellen wie bei anderen. Aber das entscheidende Verhältnis zu der großen Weltwende der fran-

zösischen Revolution ist durch diesen Zwang beeinflußt worden. Das Verhältnis zur französischen Revolution mußte bei Schiller anders sein wie bei Goethe. Der Frankfurter Patriziersohn und Weimarer Geheimrat empfand für die ungehemmte Betätigung seines freien Geistes, für das völlige Ausleben seines Faustischen Drangs jede Veränderung der äußeren Beziehungen als eine Störung. Dieser Prometheus mußte und wollte an dem Felsen des deutschen Elends angeschmiedet sein wie an einer sicheren geordneten Heimat, die höchstens einmal durch einen kleinen Hausbrand erschreckt wurde; er brauchte dieses bürgerliche Behagen eines kleinstaatlichen und kleinstädtischen Friedens, dieses Ghetto des Hoflebens, um seine Kräfte rundum entfalten zu können. Aber Schiller, der Sohn der Not, der trotzige Rebell der „Räuber", hatte die Seele eines politisch tätigen Menschen. Der Ehrenbürger der französischen Revolution wäre in Frankreich aus dem Traumreich des Schönen in den Konvent gestiegen. In Deutschland verzärtelte ihn die Welt, in der er wirkte, und so mußte er der Erzieher für eine ferne Zukunft, ein enthusiastischer Fürstenberater sein, statt ein handelnder Kämpfer für das Dasein seiner Zeit zu werden. Auch die schlimmsten Grausamkeiten der französischen Revolution behalten einen Hauch des Erhabenen, leuchten groß auf in dem Widerschein der ungeheuren Götterdämmerung. Aber die stummen Greuel des deutschen Jammers haben nichts Großes, nichts Versöhnendes und Erhebendes, und sie sind grausamer in ihrer verächtlichen Kleinheit, wie die Blutbrände jenseits des Rheins.

Als die Revolution ausbrach, traf sie Schiller in einem Zustand kläglichsten Elends. Der weltberühmte Dichter der Räuber war ein kleiner thüringischer Professor, der zweihundert Taler Jahresgehalt bezog, unter seinen Schulden erstickte und unter körperlichen

Leiden zusammenbrach. Alles was er geschrieben hatte und noch schreiben mußte, tat er in harter Fron, um des Brotes willen. Nicht er kommandierte die Poesie, sondern die Misere kommandierte den Genius. Die Anfänge der französischen Revolution interessieren ihn, aber sie bewegen ihn doch nicht allzu stark. Er verhält sich sympathisch und abwartend. Die Sorge seines Herdes bewegt ihn tiefer. Ein paar hundert Taler sicheren Einkommens sind für ihn eine bedeutsamere Schicksalsfrage, als drüben die Weltumwälzung. Er ist am Ende seiner Kraft. Er wird von körperlichen Schmerzen gequält. So sieht er in den vulkanischen Erschütterungen der Revolution, angewidert, bald nur die Ausbrüche elementarer Roheit, schreckliche Abirrungen von dem großen Vernunftreich menschlicher Freiheit, an das er glaubt. Die Hinrichtung des französischen Königs ist für den alten Republikaner ein Greuel.

Und gerade in dieser Zeit erlebt nun auch Schiller seine persönliche Revolution. Sie hat mit der französischen nur das eine gemeinsam, daß auch seine Befreiung aus dem Ausland kam. Sonst ist es nur die erbärmliche Revolution von ein paar tausend Talern, die ihm ein dänischer Prinz gewährte. Schiller war damals so leidend, daß bereits sein Tod in der Welt verkündet wurde, und diese Erschütterung, die in Kopenhagen die Todesnachricht hervorrief, wurde der Anlaß, daß ihm der Prinz von Augustenburg ein Jahresgehalt von tausend Talern aussetzte, das ihm nun einige Freiheit des Schaffens ermöglichte. So kam für Schiller die Freiheit als das fremde Gnadengeschenk eines Fürsten, und so sah er auch die Menschheitsrevolution schließlich im Bilde eines fürstlichen Geschenks.

Was Schiller an revolutionären Ideen und politischer Sehnsucht in sich barg, versuchte er während der französischen Revolution in Briefen an seinen fürstlichen

Freund auszuströmen. Aus diesen Schreiben formte er dann die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen", die er für sein hervorragendstes und allein der Unsterblichkeit würdiges Werk hielt. Gerade das Schicksal dieser Briefe aber zeigt, wieviel auch Schiller verbergen und abschwächen mußte.

Die Briefe an den Augustenburger setzen mit einem vollen Widerhall der großen Revolution ein, verstummen dann über die lebendigen Fragen der Menschheit und diskutieren schließlich die ästhetische Erziehung als Mittlerin und Bildnerin des tätigen Willens zum Reich der Vernunft. Indem Schiller die Gedanken der Kantischen Ethik ausspinnt, weist er der Kunst die Aufgabe zu, durch ihre Einwirkung auf Gefühl und Phantasie den menschlichen Willen erst geschmeidig zu machen für die Betätigung der Gesetze freier Vernunft, in Staat und Gesellschaft. Als Schiller schließlich die Privatbriefe für die Öffentlichkeit umarbeitete, dämpfte er die revolutionären Akkorde jener ersten Briefe, so daß sie heute nur noch wie aus weiter Ferne dumpf hallen.

Das Schicksal dieser Briefe ist ein grelles Zeugnis des klassischen Elends.

II.

Im Sommer 1790 besuchte der dänische Dichter Baggesen den 31jährigen Schiller. In seinem Tagebuch zeichnet er den Zustand des Dichters: Hoch und bleich mit seinem gelben unfrisierten Haar und mit durchbohrendem Blick in dem fast starrenden Auge. „All die angenommene Munterkeit konnte einen tiefen Kummer nicht verdecken." Und Baggesen fügt hinzu: „Schiller ist ein feuerspeiender Berg, dessen Haupt mit Schnee bedeckt ist. Er scheint kalt; in seinem ganzen Benehmen, sogar gegen seine vertrautesten Freunde, und allermeist gegen seine Gattin, ist Kälte. In Gesellschaft ist er durchaus Nichts,

durchaus nicht unterhaltend, durchaus nicht witzig und zumeist stumm ... Er sagt niemals seiner Frau oder einem seiner Freunde ein liebevolles Wort, sondern ist trocken, kalt und verdrießlich; in seinen Schriften dagegen ist er ein ganz anderer Mensch, und in allen seinen Briefen ist Geist und Herzlichkeit. Wenn nicht die Not ihn gezwungen hätte, würde er es sicher ganz aufgegeben haben, nicht zu schreiben, aber etwas herauszugeben. Paupertas impulit audax! (Die Armut hat ihn getrieben.) Sonst würden wir nicht ein einziges von seinen letzten herrlichen Werken bekommen haben, nicht einmal Don Carlos ... Unzufrieden mit allem was er hervorbringt, würde er es im Pulte liegen lassen, wenn nicht der Magen andere Launen hätte als der Kopf."

Aus solchem Jammer rettete ihn das Jahresgehalt des Prinzen von Augustenburg, das Baggesen erwirkte. Dieser Prinz scheint ein Politiker des Stils gewesen zu sein, wie sein Nachkomme, der heutige Ernst Günther von Schleswig-Holstein, als Sozialpolitiker dilettiert. Er soll nebst seiner Frau auf die Nachricht der Pariser Revolution, der Erklärung der Menschenrechte Freudentränen vergossen haben. Der Marquis Posa war sein Mann und überschwänglich schreibt sein Freund Baggesen von ihm: „Wenn uns dieser Prinz nicht gewiß ist, so können alle jetzigen und im nächsten Jahrhunderte künftigen Posas sich mit allen ihren Plänen nach dem Tollhause begeben; denn eine Seele wie die seinige wiederholt die Natur selten unter Millionen und vielleicht nie unter Hunderten." Aber Baggesen schließt an diese Schwärmerei eine Entschuldigung, die im voraus erklärt, warum aus den revolutionären Freudentränen möglicherweise auch nicht die bescheidenste Tat befruchtet werden könnte: „Wann war aber der Weltbürger, der Freiheit und Gleichheit, Aufklärung und allgemeines Menschenglück tätig liebt, an einem Hofe in einer bequemen Lage?"

Im November 1791 schrieb der Prinz und der dänische Minister Ernst Schimmelmann gemeinsam einen vornehm und ehrfurchtsvoll gehaltenen Brief nach Jena: „Zwei Freunde, durch den Weltbürgersinn miteinander verbunden, erlassen dieses Schreiben an Sie, edler Mann!“ so begann das Schreiben. Dann heißt es: „Ihre durch allzuhäufige Anstrengung und Arbeit zerrüttete Gesundheit bedarf, so sagt man, für einige Zeit einer großen Ruhe ... Allein Ihre Verhältnisse, Ihre Glücksumstände verhindern dies, sich dieser Ruhe zu überlassen. Wollten Sie uns wohl die Freude gönnen, Ihnen den Genuß derselben zu erleichtern? Wir bieten Ihnen zu dem Ende auf drei Jahre ein jährliches Geschenk von tausend Talern ... Wir kennen keinen Stolz als nur den, Menschen zu sein, Bürger in der großen Republik, deren Grenzen mehr als das Leben einzelner Generationen, mehr als die Grenzen eines Erdballs umfassen.“ Zugleich bot man ihm eine Anstellung im dänischen Dienst an. Das war der Stil aufgeklärter Prinzen und Minister am Anfang der französischen Revolution. Aber es war nur Stil!

Schiller fühlte sich erlöst. „Ich bin auf lange, vielleicht auf immer aller Sorgen los, ich habe die längst gewünschte Unabhängigkeit des Geistes, ich habe die nahe Aussicht, mich ganz zu arrangieren, meine Schulden zu tilgen und unabhängig von Nahrungssorgen ganz den Entwürfen meines Geistes zu leben.“ So schreibt er an seinen Freund Körner, der in einer Anwandlung revolutionären Trotzes antwortet: „Eine traurige Empfindung mischt sich bei mir in die Freude über Dein Glück — daß wir in einem Zeitalter und unter Menschen leben, wo eine solche Handlung angestaunt wird, die doch eigentlich so natürlich ist.“ „Überrascht und betäubt“ von dem Brief nennt Schiller sich in seinem Dank an Baggesen. Die ungeheure Bedeutung der tausend Taler für sein Schicksal zeichnet Schiller in dem trüben Satz: „Von der

Wiege meines Geistes an bis jetzt, da ich dieses schreibe, habe ich mit dem Schicksal gekämpft und seitdem ich die Freiheit des Geistes zu schätzen weiß, war ich dazu verurteilt, sie zu entbehren."

Die Gabe des Prinzen beeinflußt wohl auch die Stimmung Schillers über die große Revolution. Wie anders ließ sich doch der Fortschritt der Menschheit erzeugen, wieviel leichter und edler, wenn die Mächtigen der Welt selbst das Glück der Menschheit hervorbringen! Die Baumeister der Zukunft sind da; der Augustenburger beweist es. Nun handelt es sich nur darum, die Völker zu erziehen, daß sie reif würden für die revolutionäre Gesinnung solcher Aufklärungsprinzen. Es scheint, als ob in Schiller die Hoffnung keimte, er könne als Prinzenerzieher vielleicht Beirat werden in der großen Umwandlung des Menschengeschlechts, das nicht durch Blut und Gewalt, sondern durch sittliche und künstlerische Bildung zum Reiche der Freiheit gelange. Ist für den Poeten, der den Marquis Posa erdachte, nun etwa der herrliche Augenblick gekommen, von der Bühne ins Leben hinabzusteigen und ein Posa der Tat zu werden?

Solche Ziele mögen Schiller vorgeschwebt haben, als er daran ging, seinem prinzlichen Gönner jene Briefe zu schreiben, in denen er sein Programm für die Erneuerung der Menschen darlegte. Es sind Briefe über Ästhetik — scheinbar. Er entwickelt dem Augustenburger seine Gedanken, wie es die Aufgabe der Kunst wäre, die Menschen reif zu machen für das Zukunftsreich der Freiheit und Gleichheit Die Ethik allein leistet diesen Dienst nicht, sie wirkt nur auf die Vernunft. Es bedarf der Vermittlung des künstlerisch erregten Gefühls, um das Gute tätig zu wollen.

Ein Teil der Originale der Briefe ist erhalten und man kann sie heute vergleichen mit jenen Briefen über die ästhetische Erziehung der Menschen, wie sie 1795

dann in den „Horen“ veröffentlicht wurden. Schiller beginnt den Briefwechsel mit starkem revolutionären Pathos, hat doch der Adressat Freudentränen wegen der Verkündigung der Menschenrechte vergossen! Er entschuldigt sich, daß er seine Ideen von Schönheit und schöner Kunst in den Briefen vorzulegen beabsichtige. Gibt es nicht wichtigere Dinge, über die passender zu verhandeln sei? Die Kunst sei eine Tochter der Freiheit. „Jetzt aber herrscht das Bedürfnis und der Drang der physischen Lage, die Abhängigkeit des Menschen von tausend Verhältnissen, die ihm Fesseln anlegen.“ Besonders sei es das politische Schöpfungswerk, was beinahe alle Geister beschäftigt. „Die Ereignisse in diesem letzten Dezennium des 18. Jahrhunderts sind für den Philosophen nicht weniger auffordernd und wichtig, als sie es sonst nur für den mithandelnden Weltmann sind, und Ew. Durchlaucht könnten also mit doppeltem Recht erwarten, daß ich diesen merkwürdigen Stoff zum Gegenstand der Schriften und der Unterhaltung machte... Ein Gesetz des weisen Salomon verdammt den Bürger, der bei einem Aufstand keine Partei nimmt. Wenn es je einen Fall gegeben hat, auf den dieses Gesetz könnte angewandt werden, so scheint es der gegenwärtige zu sein, wo das große Schicksal der Menschheit zur Frage gebracht ist.... Eine geistreiche, mutvolle, lange Zeit als Muster betrachtete Nation hat angefangen, ihren positiven Gesellschaftszustand zu verlassen und sich in den Naturstand zurückzuversetzen, für den die Vernunft die alleinige und absolute Gesetzgeberin ist.... Eine Angelegenheit, über welche sonst nur das Recht des Stärkeren und die Konvenienz zu entscheiden hatte, ist vor dem Richterstuhl reiner Vernunft anhängig gemacht.“ Jeder selbstdenkende Mensch müsse sich als Beisitzer jenes Vernunftsgerichts ansehen. „Es ist nicht nur seine eigene Sache, welche bei diesem großen Rechtshandel zu entschei-

den hat, sondern es wird auch nach den Gesetzen gesprochen, die er als mitbestellter Repräsentant der Vernunft zu diktieren berechtigt und aufrecht zu erhalten verpflichtet ist." So schrieb Schiller dem Prinzen am 13. Juli 1793. Bei der Veröffentlichung aber ließ er die letzten Worte, die Verpflichtung, diese Mitbestimmung der Gesetzgebung aufrecht zu erhalten, weil allzu politisch-aktiv, abblassend fort.

Schiller erklärt dann im weiteren Verlauf dieses Briefes: Wäre in der französischen Revolution wirklich die politische Gesetzgebung der Vernunft übertragen und die wahre Freiheit zur Grundlage des Staatsgebäudes gemacht worden, „so würde ich auf ewig von den Musen Abschied nehmen und dem herrlichsten aller Kunstwerke, der Monarchie der Vernunft, alle meine Tätigkeit widmen". Aber er glaubt nicht an diese Regeneration im Politischen, die Ereignisse der Zeit hätten ihm vielmehr alle Hoffnung dazu auf Jahrhunderte genommen. „Der Versuch des französischen Volkes, sich in seine heiligen Menschenrechte einzusetzen und eine politische Freiheit zu erringen, hat bloß das Unvermögen und die Unwürdigkeit desselben an den Tag gebracht, und nicht nur dieses unglückliche Volk, sondern mit ihm auch einen beträchtlichen Teil Europas und ein ganzes Jahrhundert in Barbarei und Knechtschaft zurückgeschleudert. Der Moment war der günstigste, aber er fand eine verderbte Generation, die ihn nicht wert war und weder zu würdigen, noch zu benützen wußte."

Die Welt ist zu verderbt, um die Freiheit schaffen zu können. „In den niederen Klassen sehen wir nichts als rohe gesetzlose Triebe, die sich nach aufgehobenem Bund der Ordnung entfesseln, und mit unlenksamer Wut ihrer tierischen Befriedigung zueilen." Noch greller ist aber die Zeichnung der herrschenden Klassen, der „zivilisierten" Klassen. Deren Verderbnis

ist schlimmer. „Der sinnliche Mensch (das heißt der ungebildete Mensch der ‚niederen Klassen‘) kann nicht tiefer als zum Tier herabstürzen; fällt aber der aufgeklärte, so fällt er bis zum Teuflischen herab, und treibt ein ruchloses Spiel mit dem Heiligsten der Menschheit.“ Diese Sätze sind im Druck gemildert, der folgende ganz gestrichen worden: „Daher die Beschränktheit im Denken, die Kraftlosigkeit im Handeln, die klägliche Mittelmäßigkeit im Hervorbringen, die unser Zeitalter zu seiner Schande charakterisiert.“ Auch das Schlußergebnis dieser Betrachtung fehlt im Druck: „Politische und bürgerliche Freiheit bleibt immer und ewig das heiligste aller Güter, das würdigste Ziel aller Anstrengungen, und das große Zentrum aller Kultur — aber man wird diesen herrlichen Bau nur auf dem festen Grund eines veredelten Charakters aufführen, man wird damit anfangen müssen, für die Verfassung Bürger zu erschaffen, ehe man den Bürgern eine Verfassung geben kann.“

So leitet der Brief zu der Frage der ästhetischen Erziehung über. Aber Schiller verweilt so leidenschaftlich bei den politischen Zeitbegebenheiten, daß man diese Darlegungen doch wohl für einen Versuch halten muß, zu tasten, ob sich der prinzliche Adressat nicht schließlich lieber über die Probleme der Revolution unterhalten möchte. Aber der Prinz der menschenrechtlichen Tränen antwortet wenig ermutigend. Er stimmt mit merkwürdiger Eile Schiller, von dessen kantischen Auffassungen er sonst nichts wissen will, gerade in diesem Punkte zu: „Willig trete ich Ihrer Meinung bei, daß das Reich der politischen Freiheit noch zu frühzeitig ist. Es fehlt an Priestern, dieser Gottheit würdig. Nur Freigeborene können ihren Dienst versehen, und die Menschen unseres Zeitalters sind nicht einmal Freigelassene. Ich bin völlig überzeugt, daß jeder Versuch, ohne politische Ketten umherzuwandeln, uns mißlingen wird. Die edleren

Menschen, die besseren Köpfe müssen daher, nach wie vor, mit großmütiger Entsagung des selbsteigenen Genusses, sich begnügen, Samen auszustreuen, vorzubereiten, einzelne in das lichtvolle Reich der Vernunft und Freiheit einzuführen, dessen Bürger sie sind, und dem keine Verfolgungen, kein Despotismus sie entreißen kann."

Das war nun freilich ein edelmütiger Verzicht des Prinzen auf die Freiheit — der anderen. Welche Hochherzigkeit für einen Vertreter der herrschenden Klasse, blutenden Herzens dem Traum entsagen zu müssen, daß sie mit dem Volke ihre Rechte teilen dürfen! Es beweist, wie stark noch der ewig deutsche Untertanengeist in unserer heutigen bürgerlichen Gelehrtenzunft herrscht, daß man solchen bequemen, für ihn selbst sehr vorteilhaften Prinzen-Idealismus allgemein höchlichst bewundert!

Schiller versteht den abweisenden Wink des Augustenburgers sehr wohl, und er kommt auf die Politik nicht mehr zurück. Immerhin zeigt der nächste Doppelbrief noch revolutionäre Züge und färbt mit dem Blut des Lebens. Aber eine Antwort des Prinzen auf diesen Brief kennen wir nicht; nach einem Schreiben des Prinzen an seine Schwester zu schließen, das wir besitzen, war Seine Hoheit von den Schillerschen Spekulationen nicht gerade sehr entzückt. Und die weiteren Briefe Schillers verlieren sich dann völlig in lebensferne Abstraktionen.

Eben der Brief vom 11. November 1793, in dem Schiller zum letzten Male seine radikale Gesinnung äußert, ist dann gerade in seinen entscheidenden Stellen bei der Veröffentlichung verstümmelt worden. Schroff weist Schiller die Vormundschaft der Kirche ab, dieser von den Menschen mit hungrigem Glauben ergriffenen Formeln, „welche der Staat und das Priestertum für diesen Fall (des Erwachens zu höheren Bedürfnissen des Kopfes und Herzens) in Bereitschaft

halten, und womit es ihnen von jeher gelungen ist, das erwachte Freiheitsgefühl ihrer Mündel abzufinden".

Die Befriedigung der sozialen Notdurft ist die erste Vorbedingung der Kultur, dann die schrankenlose Aufklärung des Geistes:

„Man wird immer finden, daß die gedrücktesten Völker auch die borniertesten sind; daher muß man das Aufklärungswerk bei einer Nation mit Verbesserung ihres physischen Zustandes beginnen. Erst muß der Geist vom Joch der Notwendigkeit losgespannt werden, ehe man ihn zur Vernunftfreiheit führen kann. Und auch nur in diesem Sinn hat man recht, die Sorge für das physische Wohl der Bürger als die erste Pflicht des Staates zu betrachten. Wäre das physische Wohl nicht die Bedingung, unter welcher allein der Mensch zur Mündigkeit seines Geistes erwachen kann; um seiner selbst willen würde es bei weitem nicht so viel Aufmerksamkeit und Achtung verdienen. Der Mensch ist noch sehr wenig, wenn er warm wohnt und sich satt gegessen hat, aber er muß warm wohnen und satt zu essen haben, wenn sich die bessere Natur in ihm regen soll."

Verdient diese Menschenklasse, die ihre Kräfte im Kampf mit der physischen Not verzehrt, mehr Mitleid als Verachtung, so gibt es für die Menschen, die keine Not leiden, keine Entschuldigung, wenn sie zu feig und zu weichlich sind, um der Vernunft zu dienen. Die geistig-moralische Zersetzung dieser herrschenden Gesellschaft zeigt sich in ihrem Haß gegen die Aufklärung, in ihrer Flucht vor dem Tageslicht deutlicher Erkenntnis:

„Das Unbestimmte ist ihnen gerade recht, weil sie dadurch überhoben werden, sich nach den Dingen zu richten, und sich einbilden können, der Natur das Gesetz vorzuschreiben. Sie fliehen die Aufklärung nicht bloß um der Mühe willen, womit sie erworben werden

muß; sie fürchten sie ebensosehr um der Resultate willen, zu denen sie führt. Sie sind bange, die Lieblingsideen aufgeben zu müssen, denen nur die Dunkelheit günstig ist, und mit ihren Wahnbegriffen zugleich die Grundsäulen einstürzen zu sehen, die das morsche Gebäude ihrer Glückseligkeit tragen. Wie viele Menschen gibt es, deren ganzes Lebensglück auf einem Vorurteil ruhet, das bei dem ersten ernsthaften Angriff des Verstandes zusammenfallen muß! Wie viele gibt es, die ihren ganzen Wert in der Gesellschaft auf ihren Reichtum, auf ihre Ahnen, auf körperliche Vorzüge gründen! Wie viele andre, die mit zusammengerafften Gedächtnisschätzen, mit einem unschmackhaften Witze, mit einer Scheingröße des Talents prunken, und im Wahn einer Wichtigkeit glücklich sind, die keine Probe aufhalten würde."

All diese kraftvollen Sätze der ursprünglichen Briefe fehlen in der Horen-Ausgabe, die später in die Sammlung seiner Werke überging, wie auch jede Anspielung auf aktuelle geschichtliche Zustände und Ereignisse ängstlich vermieden wurde. So fiel die Bemerkung: „Ich darf Eure Durchlaucht nicht erst an das Beispiel Frankreichs erinnern, das die Epoche seiner Verfeinerung von der Epoche seiner völligen Unterjochung datiert, und in der Person seines vierzehnten Ludwigs zugleich den Wiederhersteller des Geschmacks verehrt und den furchtbarsten Unterdrücker seiner Freiheit verabscheut."

Die vorsichtige Redaktion der Briefe an den Augustenburger für die „Horen" geschah nicht aus inneren Gründen. Wir wissen, daß Schiller alles Politische aus seiner Zeitschrift nur ausschied, um keine Scherereien mit der Zensur zu haben. Darum die Milderungen und Striche. Der lebendige Tag wurde verdunkelt, damit die den Machthabern ungefährliche Ewigkeit um so heller zu erstrahlen vermöchte.

Gerade diese, unter eisernem Zwang, zugestandene Entfärbung der Weltanschauung Schillers wurde für sein Nachwirken verhängnisvoll. Das Bürgertum nahm nur noch die blaß schimmernden Formeln und verschüttete den starken, wenn auch in seinem tiefsten Wesen übersponnenen Inhalt ganz und gar. Der Fluch des deutschen Elends, der auf Schillers Dasein lastete, die seufzenden Konzessionen an die Bedingungen seiner Zeit — gerade dieser verstümmelte Schiller ward dem deutschen Bürgertum zum blutlosen Worterzieher. Der revolutionäre Idealismus Schillers wurde zu jenem Festreden-Bombast, der die Ideale feiert, die zu verwirklichen niemand wagen darf, dieweil das sträflicher — Materialismus wäre. Das Elend der Klassiker wurde für die Epigonen zum klassischen Elend, und erst die revolutionäre Bewegung hat Schiller aus dieser Verschüttung befreit, die einst Lassalle mit den unvergänglichen Worten malte: „So ist es denn gekommen, daß die Großen und Guten unserer Nation, unsere Denker und Dichter, wie Kraniche über den Häuptern dieses Bürgertums dahingeflogen sind und nichts von ihnen auf diese Masse gekommen ist, als der leere Schall eines Namens! Der Bürger feiert unserer Denker Feste — weil er niemals ihre Werke gelesen! Er würde sie verbrennen, wenn er sie gelesen hätte. Denn diese Schriften sind von der herbsten Verachtung gegen dieses Bürgertum gefüllt! Er schwärmt für unsere Dichter, weil er einige Verse von ihnen zitieren kann oder dies und jenes Stück von ihnen gesehen und gelesen, aber sich niemals in ihre Weltanschauung hineingedacht hat!"

[November 1909.]

Der punktierte Goethe.

Vom Privateigentum an Kulturwerten.

In den Seminaren deutscher Universitäten, deren Professoren Beziehungen zum Weimarer Goethearchiv haben, pflegt man den aufhorchenden Studenten mitunter Proben von Goetheschen Versen zu geben, die nur den Intimen des verschlossenen Schatzes zugänglich sind. Selbst die unendliche Bändezahl der nur für Millionäre berechneten Weimarer Goetheausgabe bringt diese Äußerungen Goetheschen Urwesens nicht; nur in dem gelehrten Beiwerk dieser Ausgabe sind Proben und Andeutungen — lediglich für die Kenner der germanistischen Tabulaturen auffindbar — verstreut, aber keineswegs vollständig.

Diese willkürliche Konfiskation Goethescher Schöpfungen ist nicht der Sorge entsprossen, daß nur Wertvolles unters Volk kommen solle. Ganz im Gegenteil. Man hat jeden Papierfetzen veröffentlicht, auch wenn auf ihm der gleichgültigste, leerste Tand verzeichnet war. Jene unterdrückten Werke aber gehören zu dem Gewaltigsten, was Goethe hervorgebracht, und gerade ihre die Grenzen allen eingepferchten Menschentums sprengende Freiheit hat die Vormünder des Genius und seiner Gemeinde gereizt, die Eingebungen der kühnsten Schrankenlosigkeit zu versperren. Die innersten Auffassungen des Dichters vom christlichen Kirchentum und vom menschlichen Geschlechtswesen offenbaren sich in diesen der Öffentlichkeit entzogenen Zeugnissen, und die feige und niedrige Angst vor der unbefangenen Regung des Großen hat die Verstümmelung des Goethewerks unternommen.

Es gibt nur zwei Möglichkeiten, Goethe gerecht zu werden. Entweder begnügt man sich, Goethes Werke immer wieder so zu veröffentlichen, wie er sie selbst in seiner Ausgabe letzter Hand unter die Leute gehen lassen wollte; oder — hält man sich einmal für befugt, den *ganzen* Goethe, wie ihn sein Nachlaß gestaltet, zum Gemeingut zu machen, dann haben wir ein Recht, wirklich den *ganzen* Goethe zu verlangen, in seiner *ganzen* Unbefangenheit, und nicht einen von Zwergenhand ausgewählten, zensurierten Goethe. Nur der künstlerische Wert darf für die Veröffentlichung entscheidend sein, niemals die sittliche Gesinnung, die Prüderie und Frömmelei nach ihren Maßen zurecht zu schnitzen sich vermißt.

Diese freche Willkürherrschaft einzelner zufälliger Personen über die höchsten geistigen Güter ist ein deutscher Skandal, der endlich einmal die Gesetzgeber bewegen sollte. Die Entziehung kulturellen Gemeinbesitzes durch angemaßtes Privateigentum ist die unerträglichste Erscheinung der besitzmonopolistischen Wirtschaft überhaupt.

Es sind besonders drei Werke, an denen die Konfiskatoren und Zensoren sich vergangen haben, die Werke, in denen Goethe sein Letztes auszusprechen begehrte und in denen er zugleich beweist, wie die künstlerische Form *jeden* Inhalt adelt, wie nichts Menschliches der Kunst an sich fremd zu sein braucht: Die *römischen Elegien* heidnischer Sinnlichkeit sind immer noch nicht vollständig veröffentlicht, und wer da etwa das Gebet an die Götter, den Dichter vor der Syphilis zu schützen, kennt, der ahnt, welche Herrlichkeiten reinster Kunst hier die unkeusche Einfältigkeit geraubt hat. Man hat weiter von den *Faustfragmenten* vieles unterschlagen, Verse und Szenen, in denen Goethe den mephistophelischen Unflat zu unerhört kühnen Weltphantasien in dämonischer Bildkraft gestaltet. Und endlich hat man in den *Venetianischen*

Epigrammen, den holdesten Verwegenheiten eines freien Geistes, barbarisch gehaust.

Das Verfahren der Goethe-Hüter läßt sich jetzt anschaulich erkennen, seitdem kürzlich der Leipziger Verlag von Zeitler die Venetianischen Epigramme in einer besonderen Ausgabe herausgegeben hat. Diese Ausgabe will alles zusammenstellen, was von den Venetianischen Epigrammen zu ermitteln ist. Es sind 54 Stücke mehr veröffentlicht, als Goethe selbst in Druck gegeben hat. Aus den gelehrten Noten der Weimarer Ausgabe, aus Inhaltsverzeichnissen und Registern, selbst aus einem Belegbeispiel des Grimmschen Wörterbuchs der deutschen Sprache sind Bruchstücke mühsam zusammengetragen worden. Und doch sind alle Epigramme vollständig im Goethearchiv vorhanden. Aber, so klagt der Herausgeber dieser Sammlung, „das deutsche Volk ist nicht reif, den Dichter der Venetianischen Epigramme ganz zu besitzen". Das ist wenigstens die Meinung der leider maßgebenden Stelle in der Verwaltung des Goethe-Archivs zu Weimar, die einen beträchtlichen Teil der handschriftlich vorhandenen Venetianischen Epigramme von dem Abdruck in der Weimarer Goethe-Ausgabe ausschloß. Man erzählt, daß diese „nicht mitteilbaren" Epigramme von der verstorbenen Großherzogin von Sachsen, der ersten Eigentümerin des Archivs, eigenhändig unter Verschluß und Siegel genommen und seitdem von keines anderen Menschen Auge wieder erblickt seien".

Ein paar Stücke hat ein Zufall durchschlüpfen lassen, eines der „unanständigsten" (im Sinne der erlauchten Dame) offenbar, weil sie nicht lateinisch verstand. Sonst deuten nur ein paar Anfangsworte auf den versiegelten Reichtum hin und dann folgen — Punkte. Die geistige Leistung der Weimarer Goethediener besteht offenbar darin, das Leben durch Zensurpunkte zu ersetzen.

Goethe hat die Venetianischen Epigramme so geliebt, daß er das Büchlein sich ins Heidengrab gewünscht hat:

„So umgebe denn spät den Sarkophagen des Dichters
Diese Rolle, von ihm reichlich mit Leben geschmückt.“

Aber die fromme Zucht hat dann die Grabschändung verübt und die Rolle zertrümmert. Und so finden wir in der Sammlung unter Nr. 6 ein Epigramm, das dieses Aussehen hat:

In dem engsten der Gäßchen . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

In dem engsten der Gäßchen schlüpften augenscheinlich die hurtigen Lazerten, die Goethe mehr achtete als alle Herzoginnen der Erde.

Das von Goethe selbst veröffentliche 11. Epigramm — Frau Sophie hätte es sicher sonst auch versiegelt! — gewinnt erst Farbe, wenn man die folgenden des Nachlasses kennt. Aus den gewöhnlichen Ausgaben kennen wir die Verse:

Wie sie klingeln die Pfaffen! Wie angelegen sie's machen
Daß man komme, nur ja plappre, wie gestern so heut!
Scheltet mir nicht die Pfaffen; sie kennen der Menschen Bedürfnis!
Denn wie ist er beglückt, plappert er morgen wie heut!

Darauf folgen eine ganze Anzahl „nicht mitteilbarer“ Epigramme:

Höllengespenster seid ihr und keine Christen, ihr Schreier,
Die ihr den lieblichen Schlaf mir von den Augen verscheucht!

*

Heraus mit dem Teile des Herrn, heraus mit dem Teile
des Gottes

. . . .

Als die heiligen Reste Gründonnerstag Abends zu zeigen,
In Sankt Markus ein Schelm über der Bühne sich wies.

. . . .
. . . .

*

„Offen steht das Grab! Welch herrlich Wunder! Der
Herr ist
Auferstanden!" Wer glaubt's? Schelmen, ihr trugt ihn
ja weg.

*

Töricht war es, ein Brot zu vergotten, wir beten ja alle
Um das tägliche Brot: „geb es der Himmel uns heut."

*

Warum macht der Pfaffe so viele tausend Gebärden,
Und verscheucht euch nicht wieder zur Hölle zurück?

Furchtbares läßt der Anfang ahnen:

Sauber hast du dein Volk erlöst . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

In den Lesarten der Weimarer Ausgabe war man so vorsichtig, nur die ersten fünf Worte abzudrucken, die gar keinen Fingerzeig auf den Inhalt geben. Das aufklärende sechste Wort „erlöst" wurde aus einem Register ermittelt.

Und was mögen die Punkte im folgenden Epigramm verbergen:

Krebse mit nackten Hintern . . . . .
. . . .
. . . .
. . . .

Christ und Mensch ist eins, sagt Lavater richtig! Die Christen
Decken die nackende Scham weislich mit Menschenvernunft.

Freien Menschen gezieme es nicht, Christ zu sein, heißt es in einem anderen Epigramm.

Von Pfaffen und Dirnen berichten die Venetianischen Verse, von Goetheschem Haß und Goethescher Liebe. Er höhnt die Pfaffen und streichelt die Dirnen. Nicht nur die Gottlosigkeit, auch die Liebesfreudigkeit ward versiegelt:

Auszuspannen befiehlt der Vater die Schenkel. . . .

Punkte entziehen uns die weitere Ausführung des väterlichen Rats.

Die köstliche Anmut des Zötchens ist vor dem Sophienwahn wie durch ein Wunder gerettet worden:

Köstliche Ringe besitz ich! Gegrabne fürtreffliche Steine
Hoher Gedanken und Stils fasset ein lauteres Gold.
Teuer bezahlt man die Ringe, geschmückt mit feurigen Steinen
Blinken hast du sie oft über dem Spieltisch geseh'n.
Aber ein Ringelchen kenn ich, das hat sich anders gewaschen,
Das Hans Carvel einmal traurig im Alter besaß.
Unklug schob er den kleinsten der zehen Finger ins Ringchen;
Nur der größte gehört würdig, der eilfte, hinein.

Und auch das folgende Heidenbekenntnis, das aus der griechischen Anthologie stammen könnte, hat ein gütiges Schicksal bewahrt:

Knaben liebt' ich wohl auch, doch lieber sind mir die Mädchen:
Hab' ich als Mädchen sie satt, dient sie als Knabe mir noch.

Aber was das Dirnchen zum Dichter spricht, darf wieder nur eine Großherzogin wissen:

Seid ihr ein Fremder, mein Herr . . .

Dann folgen 13 punktierte Zeilen. Die gute Gesellschaft hat sich an dem Dichter für das Epigramm gründlich gerächt:

„Hast du nicht gute Gesellschaft geseh'n? Es zeigt uns dein Büchlein
Fast nur Gaukler und Volk, ja was noch niedriger ist."
Gute Gesellschaft hab' ich geseh'n; man nennt sie die gute,
Wenn sie zum kleinsten Gedicht keine Gelegenheit gibt.

Selbst aus politischen Gründen hat man Goethe gemaßregelt, der doch wahrlich nicht zu den Revolutionären gehörte:

Dich betriegt der Regente, der Pfaffe, der Lehrer der Sitten
. . . .
Leider läßt sich kaum das rechte Denken noch sagen,
Und verletzte den Staat, Götter und Sitten zugleich.

Im zwanzigsten Jahrhundert noch empfängt die Menschheit ihren Goethe aus den Händen irgendeiner Fürstin — nach deren Gutdünken. Die gesetzlich aufgehobene Zensur wird durch das Privateigentum praktisch verewigt. Dieser heillose Zustand verdient endlich einmal ernste Aufmerksamkeit. Es handelt sich nicht um Goethe allein. Es sind noch andere Geister für die Öffentlichkeit verriegelt. Lassalles Nachlaß ist z. B. „erbrechtlich" von einer Junkerfamilie gesperrt, vielleicht vernichtet, vielleicht an das preußische Staatsarchiv ausgeliefert worden. Aus Fichtes Nachlaß, der sehr bedeutsam zu sein scheint, hat vor vielen Jahrzehnten sein Sohn Proben gegeben; alles andere ruht unbenutzt in der Königlichen Bibliothek zu Berlin — zur Verfügung höchstens für ganz

„zuverlässige" Staatsbeamte. Heinrich Heines Memoiren sind zum größten Teil von den lieben Anverwandten sekretiert.

Das Recht des Volkes auf seinen geistigen Kulturbesitz muß endlich gesetzlich gesichert werden. Die Schöpfungen der Phantasie und die Gedankengebilde sind Gemeingut. Wir bedürfen keiner Hüter des Horts!

[April 1910.]

Nachtrag 1918. Inzwischen — 1914 oder 1915 — ist ein letzter Ergänzungsband der Weimarer Ausgabe erschienen, der die Punkte ausfüllt. Hat man sich schließlich dazu verstanden, nachdem der öffentliche Protest das ganze Geschlecht der Goethe-Professoren dem Gelächter ausgeliefert, oder weil die fürstliche Zensorin tot ist — ich weiß es nicht. Aber der Band ist nicht einzeln käuflich und auch ein Nachdruck ohne Einwilligung der „berechtigten" Herausgeber, nach einer merkwürdigen Bestimmung des Urheberrechts, nicht zulässig. Der unpunktierte Goethe ist jetzt eine Gelegenheit für Kriegsgewinnler, die mit der einen Weimarer Ausgabe ein ganzes Bildungszimmer austapezieren können und doch wohl — im Gegensatz zu der fürstlichen Schutzgöttin der Ausgabe — so viel Latein noch lernen werden, um de avibus die Not der schweren Zeit erheitert zu vergessen.

Das Preußentum Heinrich Kleists.

Zum Gedächtnistage seines Untergangs.

I.

Am 21. November 1811 erschoß Heinrich v. Kleist, der ins Unsterbliche entgleiste Sproß märkischer Junker, am kleinen Wannsee bei Berlin die ältliche krebskranke Frau eines preußischen Beamten. Er traf sie sicher. Dann lud er nochmals die Pistole, steckte den Lauf tief in den Mund und drückte ab. Die Kugel drang ins Gehirn, das eben noch Welten fieberte. Er hatte die Frau mit in den Tod genommen, weil er für die Wollust der freien Selbstvernichtung eine Gefährtin haben wollte. Dort in der November-Einsamkeit des stillen Sees errichtete er das letzte Brautbett seiner Phantasie, das schwelgende Beilager des Todes. Er war 34 Jahre alt geworden.

Auf dem bebuschten Hügel, der vom See ansteigt, wurde Heinrich Kleist begraben. Noch vor einem Jahrzehnt war das verwilderte Grab tiefste Einsamkeit, obzwar die Vorortbahn der Millionenstadt ein paar hundert Schritte weit vorüberrollte, die begehrte Zufluchtsstätte trauriger, unsteter und begehrlicher Herzen. Heute sind die reichen Landhäuser Berlins bis hierher vorgedrungen und umklammern mit fremden Armen das entseelte Grab. Zu gleicher Zeit führen die Bühnen gerade das Werk Kleistens auf, das er selbst für unaufführbar gehalten: die Penthesilea, die Tragödie der Amazonenkönigin, die gemeinsam mit der Meute der wilden Hunde zur Erde witternd, den geliebten Achilleus mit den Zähnen zerreist. Die fletschende Grausamkeit Richard Strauß' hat auch

die Ohren künstelnder Müßiggänger nach einem Jahrhundert der geißelnden Musik jenes Seelendramas hingewöhnt . . .

Es war ein deutscher, ein preußischer Poet, der also unterging. Er hinterließ Schulden, wohl ein Dutzend Werke, in denen die Unsterblichkeit von einigen Jahrhunderten wirkte, die aber zu seinen Lebzeiten nicht einmal sämtlich einen Drucker und Verleger gefunden hatten. Bis zu seinem Tode hatten nur zwei seiner Schöpfungen insgesamt fünf Aufführungen auf der Bühne erlebt. Der zerbrochene Krug, die saftstrotzende Komödie der deutschen Literatur, war einmal in einer unglücklichen Dehnung Goethens zu Weimar mit einem Theaterskandal gesteinigt, das Käthchen von Heilbronn, das magische Holundermärchen, war dreimal in Wien, einmal in Bamberg in übler Theatralisierung versucht worden. Er selbst hat niemals seine Werke auf der Bühne gesehen, wie Franz Schubert niemals seine Symphonien gehört hat. Sein Selbstmord hat mehr für seinen Namen geleistet, als alle seine Werke zusammen.

Wieland, der einzige von den Alten, der Heinrich Kleists Bedeutung erkannte und anerkannte — der auch die Formel für seine dramatische Künstlerschaft fand: die Erfüllung der hellenischen Form mit dem Atem Shakespeares — Wieland schrieb seinem liederlichen Sohn, als er sich vermaß, die Schriftstellerei als Nahrungszweig zu treiben, ob er wisse, was das in Deutschland sei. „Das lautet ungefähr so, als wenn ein hübsches junges Mädchen ohne Vermögen sagen wollte: Der einzige Nahrungszweig, der mir, wie jeder offen steht, ist die Hurerei . . . Das elendeste, ungewisseste und verächtlichste Handwerk, das ein Mensch treiben kann — der sicherste Weg, im Hospital zu sterben."

Heinrich Kleist hatte das Hospital hinter sich, als er am kleinen Wannsee sich rettete.

*

Von der Künstlerschaft Kleistens soll in diesen Zeilen nicht gesprochen werden. Seine Dramen verbrennen die beruhigte Klassik der Weimaraner; sie bändigen die ungeheuerste Unrast in stählerner Form; es sind Schicksalstragödien der anarchischen Persönlichkeit; Helden, die mit der Pest in den Adern die Welt erobern wollen, wie in dem ungeheueren Fragment, das aus der Vernichtung des „Robert Guiskard" entronnen. Seine Erzählungen sind in ihrer gedrängten Anschaulichkeit, ihrem strengen gehärteten Muskelstil, ihrer rauhen Anmut und ihrer erbarmungslos logischen Phantastik unerreichte Muster echter Novellen.

Auch das Leben des unseligsten aller Poeten, die Tragik des unstillbar blutenden Daseins eines Menschen, der mit geöffneten Adern zu leben versucht, soll nur insoweit angedeutet werden, als es für unsere Absicht notwendig ist, Kleists Verhältnis zu seiner Zeit zu bestimmen, besonders das Problem seines Preußentums, seiner märkischen Junkerschaft zu entwirren. Als ein Vorkämpfer preußischer Befreiung von Fremdherrschaft, in dem die gutsherrliche Märkerart dennoch pulst, wird heute Kleist gern dargestellt. Was war dieser Poet in seiner Zeit, in seiner Klasse, was schuldet er seiner Umwelt, was die Umwelt ihm?

Der junge Kleist übernimmt die ruhige, gute Erbschaft der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Der scheue, schamhafte, vornehme, grillige und seelisch fahrende Gesell findet in dieser klaren Luft Beruhigung. Er sehnt sich nach einem tugendhaften, zärtlichen, geliebten Dasein — in freier Vernunft, gelöst von dem Zwang der Mode. Ahasverus träumt Robinson-Idyllen. Das Recht und den Stolz der Selbstbestimmung entnimmt er aus den revolutionären Elementen der Aufklärung, die auch im Sande der Mark nicht völlig versickern. Diese junge Auffassung ist Arznei für den wild umgetriebenen Fremdling auf Erden, der von Geburt an eine schwere Last trägt:

Nur in Ruhepausen ist er gesund. Jugendverirrungen erfüllen ihn früh mit entsetzlich ängstigenden Wahnvorstellungen, die durch gewisse physische Anormalitäten gesteigert werden. Auf die Rauschzustände künstlerisch zeugender Besessenheit folgen Katastrophen der Erschöpfung. Es gibt in seinem kurzen Leben lange Perioden, wo er im Dunkel verschwindet, irgendwo in gehetzten Dämmerzuständen umherirrend, in ein Krankenlager, vielleicht ein Irrenspital sich verkriechend. Die finsteren Dämone künstlerisch zu erlösen, in Daseinsverzückungen hingebend überwindend zu genießen, mit der trotzigen Energie vergeistigten Willens zu bändigen — das ist der zerstückte Inhalt seines Daseins.

Ein Knabe noch, 14jährig, wird er wie alle Söhne seines Standes, dem zukünftigen Gewerbe verkauft. Die Armee ist die Versorgung des preußischen Junkertums. Der Knabe wird Offizier; einen wehrlos sich wehrenden, wie über die wilde Welt verlegen-keck verwunderten Knabenkopf zeigt auch noch das einzige Bild, das wir von Kleist besitzen — aus seinem 24. Jahre. Aber schon der knabenhafte Offizier bestimmt sein Verhältnis zum Preußentum: er widersetzt sich erst, dann entläuft er der feudalen, rohen Gamaschendisziplin. In einem Briefe bekennt er: „Die größten Wunder militärischer Disziplin, die der Gegenstand des Erstaunens aller Kenner waren, wurden der Gegenstand meiner herzlichsten Verachtung; die Offiziere hielt ich für so viele Exerziermeister, die Soldaten für so viele Sklaven, und wenn das ganze Regiment seine Künste machte, schien es mir als ein lebendiges Monument der Tyrannei. Dazu kam noch, daß ich den üblen Eindruck, den meine Lage auf meinen Charakter machte, lebhaft zu fühlen anfing. Ich war oft gezwungen zu strafen, wo ich gern verziehen hätte, oder verzieh, wo ich hätte strafen sollen, und in beiden Fällen hielt ich mich selbst für strafbar. In solchen

Augenblicken mußte natürlich der Wunsch in mir entstehen, einen Stand zu verlassen, in welchem ich von zwei durchaus entgegengesetzen Prinzipien unaufhörlich gemartert wurde, immer zweifelhaft war, ob ich als Mensch oder als Offizier handeln mußte; denn die Pflichten beider zu vereinigen, halte ich bei dem jetzigen Zustand der Armeen für unmöglich."

Kein Preuße, kein Junker, der ernste, anständige, vernünftige Kosmopolit des 18. Jahrhunderts schreibt so.

Nach sieben Jahren nimmt Kleist seinen Abschied. Er hat niemals wieder — von kurzen Episoden abgesehen — den Weg zu geordnetem Wesen gefunden. Er bleibt gesellschaftlich schiffbrüchig. Sein kleines Vermögen ist schnell verzehrt, nur selten hat er ein bestimmtes Einkommen; ohne seine Schwester Ulrike, das verständige, tüchtige, männliche Mädchen, das dem Bruder bis zur letzten Stunde Treue hält, seine Gefährtin bleibt und ihm ihre Habe opfert, wäre er sofort zugrunde gegangen. Preußen, Deutschland, die Welt hat kein Heim für den Genius. Fast alle seine Briefe bitten, betteln später um Geld.

Kleist wühlt sich jetzt in die Wissenschaft ein. Er studiert in Frankfurt an der Oder, vor der Sippe rüstet er sich für den zivilen Staatsdienst, er selbst ist von Anbeginn entschlossen, nur sich selbst zu leben, nie ein Amt anzunehmen, nie in eine Abhängigkeit unterzukriechen: der wahre Konträrpreuße. Er verlobt sich mit einer Generalstochter, einer nüchternen Tochter aus guter Familie, und während er von einem stillen Herd umfriedeter Liebe schwärmt, peinigt ihn die Angst vor der Ehe und das Gefühl seiner allzu matten Neigung. Statt Erotik gewährt er seiner Braut sehr feierliche, sehr ernsthafte moralische und geistige Aufklärung, die ihm eine rechte Gefährtin erziehen soll. Eine geheimnisvolle Reise nach Würzburg dient medizinischen Vorbereitungen zur Ehe. Zwei Geister beherrschen ihn jetzt: Rousseau und Kant. Rousseau

macht ihn zum Feind der Gesellschaft, des Staats, der Kultur. Das Ideal der Bauerndemokratie packt ihn. Kants Sprache hört man in Kleists Aussprüchen gegen den herrschenden Staat: „Zu seinen unbekannten Zwecken soll ich ein bloßes Werkzeug sein — ich kann es nicht. Ich verachte den ganzen Bettel von Adel und Stand, zu dem es (ein Amt) verhelfen kann," so schreibt er. Er bedarf auch nicht Friedrich Wilhelms III. und seines Hofes: „Mir möchte es nicht schwer fallen, einen anderen König zu finden, ihm aber, sich andere Untertanen aufzusuchen." Oder: „Am Hofe teilt man die Menschen ein wie ehemals die Chemiker die Metalle, nämlich in solche, die sich dehnen und strecken lassen, und in solche, die dies nicht tun."

Als er tiefer in Kant eindringt, wird er von ihm überwältigt. Alles wankt in ihm. Mit seiner naiv dogmatischen, aufgeklärten Vernünftigkeit war Kleist zu dem Studium Kantischer Erkenntniskritik gekommen. In der Bestimmung der Bedingungen und der Begrenzung menschlicher Erkenntnis sieht er nicht die um so fester gegründete Sicherheit menschlicher Wissenschaft, sondern, Kant mißverstehend, entgleitet er ins Bodenlose. Er wird durch Kant förmlich vernichtet, wie in unseren Tagen leicht gefügte Hirne durch Nietzsche. In der Wirrnis aller Gedanken und Gefühle flieht er plötzlich — von der Schwester begleitet — nach Paris, das er mit den Augen Rousseaus lästert. Kant hat seine intellektuelle und moralische Sicherheit zerstört. Er glaubt weder mehr an geistige noch an sittliche Wahrheit, schon leugnet er in der Pariser Zeit jenseits von Gut und Böse alle menschliche Verantwortung. Das drängende, gärende Gefühl wird fatalistisch sein Gott. Der Künstler erwacht in ihm, betäubt ihn. Sein finsterer Erstling, das Trauerspiel Familie Schroffenstein, entsteht. Der Guiskard-Stoff, das Drama des pestkranken Übermenschen, packt ihn

und weicht nicht mehr von ihm. Das Rousseau-Idyll zärtlicher Einsamkeit lockt ihn. Auf einer kleinen Insel des Thuner Sees strömt er seinen Guiskard aus. Nur eine Fischerfamilie haust noch auf der Insel, und mit deren Tochter, dem Mädeli, phantasiert er mehr als erlebt die Rückkehr zur Natur: Ein Werk, ein Kind, eine Tat — das ist die Dreieinigkeit, zu der er betet. Von der Braut in Frankfurt a. O. hat er sich schroff getrennt, nachdem sie es abgelehnt, seine Inseleinsamkeit zu teilen; das brave Mädchen heuerte nachher einen soliden Professor.

Im Juni 1802 verläßt er die Aarinsel und bricht in tödlicher Krankheit zusammen.

Dann beginnt die Tragödie seines Dichtens.

II.

Die großen Weltbegebenheiten am Anfang des 19. Jahrhunderts sind für Kleist nur der schattenhafte Hintergrund seines gehetzten Daseins. 1803 führt die von Ort zu Ort gehetzte Verzweiflung am Leben und am Wirken zur Katastrophe. Er sucht den Tod, will sich der Expedition Napoleons nach England anschließen, um so im Erdbeben der Geschichte seinen eigenen Untergang zu finden. Die Expedition ward nicht ausgeführt. Ziellos irrt Kleist durch Frankreich. In Paris hatte er vorher alle seine Manuskripte verbrannt, auch den Guiskard, das teure Werk von fünfhundert erhobenen und erschöpften Tagen und Nächten. Am 26. Oktober 1803 schreibt er wie im letzten Todeskampf an seine Schwester: „Ich habe in Paris mein Werk, soweit es fertig war, durchlesen, verworfen und verbrannt: und nun ist es aus. Der Himmel versagt mir den Ruhm, das größte der Güter der Erde; ich werfe ihm, wie ein eigensinniges Kind, all übriges hin. Ich kann mich deiner Freundschaft nicht würdig zeigen, ich kann ohne diese Freundschaft doch nicht leben: ich stürze mich in den Tod. Sei ruhig, du Er-

habene, ich werde den schönen Tod der Schlachten sterben." Unter Napoleons Fahnen!

In dieser Zeit entschwindet uns Kleists Leben. Einmal will er untertauchen in das Dasein des Handarbeiters; er denkt daran, als Tischlergeselle sein Brot zu verdienen. Als alles zusammenbricht, in diesem Augenblick höchster Not, verfällt er darauf, was ihm vorher das Abscheulichste schien; er will ein Amt in Preußen, das seinen Mann nährt. Der äußerste und äußerlichste Zwang führt den gescheiterten Dichter und zerfallenen Menschen ins Preußentum zurück.

Kleist ist müde und mürbe. Ganz demütig, fast unterwürfig bittet er den preußischen König um Verzeihung für seine Flucht aus Preußen und um irgendeine Anstellung. Und das wirkliche Preußentum tritt ihm alsbald entgegen. Er hat eine Unterredung mit dem stupiden Generaladjutanten Friedrich Wilhelms III., Köckeritz. Der fährt den Poeten an (Kleist berichtet's seiner Schwester): „Sind Sie wirklich jetzt hergestellt? Ganz, verstehen Sie mich, hergestellt? — Ich meine, ob Sie von allen Ideen und Schwindeln, die vor kurzem im Schwange waren, völlig hergestellt sind?" Im weiteren Verlaufe der Audienz schmettert ihn Köckeritz mit dem echt preußischen Geständnis nieder: „er könne mir nicht verhehlen, daß er sehr ungünstig von mir denke. Ich hätte das Militär verlassen, dem Zivil den Rücken gekehrt, das Ausland durchstreift, mich in der Schweiz ankaufen wollen, Versche gemacht (o meine teure Ulrike!), die Landung mitmachen wollen usw. usw. Überdies sei des Königs Grundsatz, Männer, die aus dem Militär ins Zivil übergingen, nicht besonders zu protegieren."

Immerhin, Kleist gehört zu einem einflußreichen Junkergeschlecht, und er kriegt schließlich eine Diätarstelle in Königsberg. Ein geborener Empörer sucht hier Ruhe und materielle Existenz, die übrigens recht günstig ist. In dieser beruhigten Zeit, die im Mai

1805 beginnt und mit dem preußischen Zusammenbruch endigt, strömt er seine Empörungen in sein poetisches Schaffen, das fruchtbar gedeiht. Alles dichterische Proteste gegen den preußischen Zwang und die starre Enge, einmal humoristisch gemildert (im Zerbrochenen Krug). Der Einfluß des Luisenkreises macht sich geltend. Man erkennt das in Briefstellen aus dem Jahre 1805, wo er — wie alle näheren und engeren Mitglieder des Königin-Zirkels — den Krieg gegen Napoleon fordert. Aber der später so zügellos ausschweifende Haß gegen Napoleon hat sich noch nicht entwickelt. Nirgends eine Spur, daß der ehemalige Offizier etwa selbst daran gedacht hätte, in den Krieg zu ziehen!

Kleist hatte eben die erste Rate einer kleinen ihm von der Königin Luise ausgesetzten Pension bezogen, als die Katastrophe von Jena auch ihn entwurzelte. Der königliche Hof, der selbst in der Zeit der schlimmsten Bedrängnis sich keinen Taler von den ungeheuren Kosten für den königlichen Weinkeller und die königliche Kaffeeküche streichen ließ, stellte natürlich die Zahlungen für arme Poeten sofort ein.

Kleist stand wieder vor dem Nichts. Zu Beginn des Jahres 1807 gerät er in den Verdacht, preußischer Spion zu sein, wird auf einige Zeit in ein französisches Gefängnis gesteckt, bald aber, durch Vermittlung seiner Schwester, freigelassen. Darauf faßt Kleist einen Entschluß, der mit allem in Widerspruch steht, was er in seinen späteren Dichtungen und sonstigen literarischen Erzeugnissen ausspricht: der wilde Hasser Napoleons und des Rheinbundes siedelt nach Dresden, einem Zentrum der Rheinbündelei, über, und gibt ein lediglich künstlerischen Interessen gewidmetes Journal heraus.

Die Literarhistoriker, die Kleist als Vorkämpfer des Preußentums reklamieren, fühlen diesen Widerspruch, wenn sie ihn auch nicht hervorheben. Darum herrscht

neuerdings die Neigung, die Tätigkeit dieser Jahre als eine geheime Mission im Dienste der preußischen Kriegspartei darzustellen. Kleist wäre also nach Dresden gegangen, er hätte anscheinend nur künstlerischen Aufgaben gelebt, um sein wirkliches politisches Treiben im Dienste Preußens zu verbergen. Man meint, daß seine Verhaftung wegen Spionage doch nicht ganz ohne Grund erfolgt sei. Ein geheimnisvoller Brief Kleistens an eine unbekannte Adresse, einige Andeutungen in anderen Briefen und auch in seinen Dichtungen scheinen allerdings zu beweisen, daß Kleist gelegentlich einmal mit irgendeiner geheimen politischen Vermittelung betraut gewesen sein mag; wie viele andere auch. Aber eine zentrale politische Tätigkeit läßt sich nicht nur nicht erweisen, sondern ist auch ganz und gar unwahrscheinlich. In Wirklichkeit beschäftigte sich Kleist mit allerlei ökonomischen, recht leichtsinnigen Gründungen, um sich eine Existenz zu schaffen. Wenn er seine Schwester zur Hergabe großer Summen für eine Verlagsbuchhandlung zu gewinnen sucht, indem er sie mit der Möglichkeit lockt, den — Code Napoléon als Verlagsartikel zu gewinnen, so ist das zum mindesten kein Ausbruch preußischen Fanatismus.

In Dresden geriet Kleist unter den verhängnisvollen Einfluß eines der verächtlichsten Söldner der Reaktion, jenes Adam Müller, der später einmal der preußischen Regierung sich anbot, zugleich ein scheinbar demokratisches Oppositionsblatt und ein offizielles Regierungsorgan herauszugeben. Die Spuren dieses Einflusses entstellen fortab das Bild des Dichters.

Will man die Bedeutung der patriotischen Arbeiten Kleistens in dieser Zeit richtig einschätzen, so darf zunächst nicht übersehen werden: Keine Zeile dieser Literatur ward zu seinen Lebzeiten gedruckt, weder seine nationalen Dichtungen (Hermannschlacht, Prinz von Homburg), noch seine Beiträge für das nie er-

schienene Journal Germania. Der Napoleonhaß trat also niemals nach außen. Dann aber erschöpft sich Kleists, seit dem Aufstand 1809, wahnsinnig gesteigerte Feindschaft gegen Napoleon eben nur in einem tobenden, besinnngslosen, persönlichen Haß gegen Napoleon, der um so abstoßender wirkt, als Kleist gleichzeitig einem Friedrich Wilhelm III. in byzantinischer Unwahrhaftigkeit überschwänglich huldigt. Daß Kleist die geschichtliche Bedeutung Napoleons nicht begriff, gereicht dem gänzlich unpolitischen Kopf nicht zum schlimmsten Vorwurf; daß aber sein Patriotismus nichts will als die brutale bestialische Vernichtung des Höllensohnes, daß kein Zug von innerer Befreiung seine Seele berührt, das stellt ihn tief unter einen Fichte, den Kleist in dieser Periode seines Daseins, wie alle Reformer, mit stumpfem Witz verhöhnt. Der Haß wird zur Besessenheit eines Irren, wenn Kleist zum Kampf gegen die Fremden mit den alle Menschlichkeit schändenden Versen aufreizt:

Alle Triften, alle Stätten
Färbt mit ihren Knochen weiß;
Welchen Rab' und Fuchs verschmähten,
Gebet ihn den Fischen preis;
Dämmt den Rhein mit ihren Leichen;
Laßt gestäuft (gestaut) von ihrem Bein,
Schäumend um die Pfalz ihn weichen,
Und ihn dann die Grenze sein!

So ist auch die Hermannschlacht nicht sowohl ein deutsch-nationales, am allerwenigsten ein preußisch-patriotisches Drama, als die schäumende Tragödie des Hasses, der die Berserkerwut bis zur völligen Aufhebung aller menschlichen und völkerrechtlichen Sitten und Hemmungen treibt. Es ist das Kleistsche Problem der zügellosen Selbstdurchsetzung gegen jeglichen Zwang, das auch diesem Werke zugrunde liegt. Im Kampf gegen die Fremden ist schlechthin alles er-

laubt und geboten, sofern es nur zur Ausrottung taugen mag. Thusnelda, das holde Thuschen Hermann des Cheruskers, lockt den nach ihrer Umarmung brünstigen Römer, der ihr das Leben gerettet, nächtlich in den Bärenzwinger. Hermann selbst läßt Germanen als Römer verkleiden und sie alle Ruchlosigkeiten verüben, nur um die Germanen aufzupeitschen — eine Verherrlichung des Lockspitzels, die man denn allenfalls als preußisch ansprechen mag!

Unpreußisch, antipreußisch ist auch das letzte Werk Kleistens, stofflich sein einziges Preußendrama: Der Prinz von Homburg, der nachtwandelnde Held, wird zum Tode verurteilt, weil er durch einen Disziplinbruch die Schlacht gewann. Dieser Held, der zwischen der Qual und der Wollust des Todes träumerisch wandelt, ist der Protest gegen alles Preußentum, das vorahnende Bekenntnis des Dichters, daß er daran zugrunde gehen würde.

An Preußen ist Kleist dann zerbrochen. Nach dem Sieg Napoleons von 1809 kehrt Kleist nach Berlin zurück. Er gründet eine Tageszeitung, die Abendblätter, die Adam Müller benutzt, um im Dienste der steuerscheuen Junkerfronde selbst die kleinen feigen Reformen Hardenbergs zu bekämpfen. Kleist hat jetzt allen Halt verloren. Es ist die Zeit seiner tiefsten und schrecklichsten Erniedrigung. Er gerät in endlosen Konflikt mit der Zensur und der Regierung. Um sich die Gunst Hardenbergs zu gewinnen, denunziert er ihm den eigenen Freund Adam Müller als Verfasser frondierender Artikel. Er will sich der Regierung verkaufen. Würdelos bestürmt er sie, die angeblichen Versprechungen finanzieller Unterstützung einzulösen. Man treibt den lästigen Bittsteller von der Schwelle. Am 11. September 1811 erhält er zwar — infolge Fürsprache seiner Gönner — eine Kabinettsorder, die ihm Hoffnung auf Wiederanstellung in der Armee macht. Als er aber daraufhin einen

Vorschuß von 20 Louisdor erbittet, bleibt das Gesuch liegen.

Da rettet Kleist seine Seele und er kehrt von dieser preußischen Erde in die philosophische Erhebung seiner jungen Jahre zurück: In fast heiterer Gelassenheit geht er ins Nichts, das er schon im Prinzen von Homburg wundersam tief raunen hörte. An den Rand jenes letzten Bettelbriefes aber schrieb der Staatskanzler am 22. November eigenhändig den Vermerk: „Zu den Akten, da der p. p. Kleist nicht mehr lebt."

Das war das Preußentum!

[November 1911.]

Karl Marx' Kunstauffassung.

Vor etlicher Zeit erregte die kuriose Äußerung eines vorübergehenden Mitarbeiters des Vorwärts eine kleine parteipolitische Kunstdebatte. Jener interessante Kopf hatte die Meinung ausgesprochen, daß ein Proletarierroman von rechtem Humor eben doch nur von einem rechten Proletarier erzeugt werden könnte. Diese Prägung der „materialistischen" Kunstformel war verdienstvoll. Denn sie widersprach so offensichtlich allen Kunsttatsachen, daß allgemein sofort die Empfindung erweckt wurde: So könne unmöglich die Anwendung der Marxschen Geschichtslehre auf die Kunst aussehen. Der Erfinder des Programms: Klassenkunst durch Klassengenossen, vermochte anzuregen, aber nicht zu entwirren. Er hat sonst kein Unheil angerichtet, eher zur Klärung beigetragen.

Weiter verbreitet, beliebter, unauffälliger, platter und deshalb gefährlich ist eine andre Art von Kunstbetrachtung, die im Namen des Geschichtsmaterialismus auftritt und der wir nicht ganz selten begegnen. Diese ästhetische Artikelpraxis beruht auf der Schlußfolgerung: Die Bourgeoisie ist eine niedergehende Gesellschaftsklasse. Folglich muß auch die Kunst der Bourgeoisie Niedergangskunst sein. Mit solcher philosophischen Suppenwürze läßt sich dann sehr bequem ohne größeren geistigen und wissenschaftlichen Aufwand jede fade Notizensammlung aus dem kleinen (bürgerlichen!) Meyer entnehmen und in eine gediegene Kost gesinnungstüchtiger Erkenntnis verwandeln. Treibt man die Methode durch die Weltgeschichte der Kunst hindurch, so wird man nach und nach lauter Verfallskunst aneinanderreihen dürfen. Aller-

dings gibt es einige Schwierigkeiten. Warum ist zum Beispiel in der großen französischen Revolution der reaktionäre André Chenier ein unsterblicher Dichter und sein jakobinischer Bruder Marie-Joseph ein völlig leerer Phrasenschmied?

In Wahrheit sieht diese ganze Betrachtungsweise das besondere ästhetische Problem überhaupt gar nicht, weit entfernt, es zu lösen. Damit soll nicht gesagt sein, daß es ein unnützes Unternehmen wäre, auch die Zusammenhänge zwischen Kunst und Gesellschaft zu untersuchen. Das soll geschehen, besonders ist auch die Erforschung der jeweiligen wirtschaftlichen und rechtlichen Zustände notwendig, unter denen die Künstler produzieren müssen; ebenso bedingt die geistige und soziale Verfassung des den künstlerischen Konsum fristenden Publikums Abhängigkeiten des Künstlers, die leicht für die Kunst selbst richtungsweisend werden.

Die Untersuchung über die Klassenherkunft der Künstler führt zu interessanten Ergebnissen, wenn auch schwerlich zu einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit. Die Literaturgeschichte zeigt, daß der fruchtbarste Nährboden künstlerischen Dranges die Existenzerschütterung ist, die Angehörige einer „höheren" Schicht hinabstößt. So ist zum Beispiel auch der echteste und stärkste deutsche Proletarierdichter unsrer Zeit, Alfons Petzold, der Wiener, zwar ein Arbeiter des niedersten Daseins, ein Handlanger und Tagelöhner gewesen, er stammt aber aus einer behaglich lebenden Privatbeamtenfamilie, die die Kinderjahre des Dichters sorglos gestaltete, bis ihn der frühe Tod des Vaters ins soziale Nichts schleuderte. Umgekehrt sehen wir, wie ein wirklicher Abkömmling tiefster Proletarierschichten, Friedrich Hebbel, reiner Kunstaristokrat, trotz allem Philisterhaß bürgerlich ist.

Endlich ist auch die Frage einer „Parteikunst" ein ernsthaftes Problem, deren Möglichkeit, ja deren grund-

sätzliche Forderung ich seit jeher verteidigt habe. So schrieb ich etwa nach den Kunstdebatten auf dem Gothaer Parteitag 1896: „In Wahrheit ist es Aberglaube, daß Parteikunst das Ende der Kunst sei. Dieser Aberglaube, allezeit gehätschelt von den Müßiggängern der Kultur, der entwicklungsflüchtigen Romantiker, den Armen im Geiste und den Schwachen am Fleisch, ist das stärkste Hemmnis der Entwicklung echter Volkskunst. Gewiß, eine königlich sächsische konservative Hofratsparteikunst ist ein Unding. Auch die Programme von Plötz, Liebermann, Paasche und Eugen Richter lassen sich . . . poetisch nicht ausmünzen. Wo aber eine große Kulturbewegung sich in einer Partei kristallisiert, und die moderne Form jeder Kulturbewegung ist die Partei, da muß auch die Kunst Parteikunst sein. Hier ist die Partei nicht ein ablösbares Etikett, sondern die Essenz jedes fortschreitenden Geistes. Der Dichter, der in der Kulturbewegung steht, kann nichts andres sein als Parteimann, er ist als solcher nicht schon Künstler, aber ist noch weniger ein Künstler universalen Stils, wenn das Parteiblut nicht in ihm pulsiert!" Solche Auffassung ist gut marxistisch, das bestätigt Karl Marx selbst, der in einem an Freiligrath gerichteten Briefe den gleichen Gedanken ausspricht. Als sich Freiligrath 1860 während der Karl-Vogt-Händel gegen die Behauptung seiner kommunistischen Parteizugehörigkeit sträubte, erinnerte Marx den Dichter, wie in dem vor einem Jahre von Franz Mehring veröffentlichten Briefwechsel zu lesen ist, zuerst ärgerlich daran, daß er wenigstens zweihundert Briefe von Freiligrath besitze, „worin hinlängliches Material, um nötigenfalls dein Verhältnis zu mir und zur Partei zu konstatieren". Freiligrath antwortete, er sei dem Banner der Arbeiterklasse stets treu geblieben. Aber sein Verhältnis sei lose und bald gelöst gewesen: „Meiner und der Natur jedes Poeten tut die Freiheit not! Auch die Partei ist ein Käfig,

und es singt sich, selbst für die Partei, besser draus als drin. Ich bin Dichter des Proletariats und der Revolution gewesen, lange bevor ich Mitglied des Bundes und Mitglied der Redaktion der Neuen Rheinischen Zeitung war!" Marx antwortete nun versöhnlich, und mit einem Wort das Mißverständnis beseitigend. Er habe unter Partei nicht einen seit acht Jahren verstorbenen Bund oder eine seit zwölf Jahren aufgelöste Zeitungsredaktion verstanden.

„Unter Partei verstand ich die Partei im großen historischen Sinn." In diesem Sinne muß allerdings auch „Parteikunst" sein.

Indessen weder durch den Nachweis sozialer Abhängigkeiten und Zusammenhänge noch durch die Rechtfertigung und Forderung einer Parteikunst ist die Kunst und der Künstler erklärt; Kunst und Künstler sind damit so wenig begriffen, daß sie nicht einmal gesehen sind. Es ist immer nützlich, sobald es sich um Streitfragen geschichtsmaterialistischer Anwendungen handelt, zum Schöpfer selbst zu gehen.

Karl Marx hat seine Geschichtstheorie in seinen Werken und seinem Wirken angewandt, aber er hat die Methode selbst niemals systematisch dargestellt. Zwar hat er, als er die Kritik der politischen Ökonomie begann, ursprünglich beabsichtigt, ihr eine systematische Darstellung seiner Geschichtslehre vorauszuschicken. Aber die Arbeit blieb als Fragment und Skizze liegen; denn es widerstrebte ihm eine Geschichtsauffassung, die ja erst sich aus der Summe der weltgeschichtlichen Erfahrungen ergeben sollte, der geschichtlichen Darstellung selbst vorauszunehmen, das hätte den Verdacht erwecken müssen, daß seine Geschichtsauffassung zwar die Ideologie Hegels umgestülpt habe, aber nichtsdestoweniger Ideologie geblieben sei. So sollte das System seiner Geschichtsauffassung der Epilog seines Werkes werden, die letzte Zusammenfassung seines ganzen Schaffens. Es kam

nicht dazu, die Umstände seines Daseins und der allzufrühe Tod hinderten die Vollendung. So wird von Marx seine Geschichtsmethode immer nur in zerstreuten Bemerkungen gestreift, niemals wissenschaftlich erschöpft. Um den beiläufigen und knappen Bemerkungen gleichwohl anschaulich überzeugende Kraft zu geben, wählt er gern sinnlich kräftige Bilder und Vergleiche, die seinen Gedanken erhellen. Damit aber entstanden auch seine schillernden Unklarheiten und jene Mißverständnisse, die die zumeist armseligen Einwürfe der Gegner und die oft unglücklichen Anwendungsversuche der Freunde hervorriefen.

Gerade über die Anwendung seiner Geschichtsauffassung auf die Kunst hat sich glücklicherweise Marx mit so zwingender Klarheit und so durchsichtiger Einfachheit ausgesprochen, daß man hier wenigstens vor allen mißbräuchlichen Auslegungen und Ausführungen sicher sein sollte. Marx war viel zu sehr selbst Künstler und zugleich philosophisch zu tief durchgebildet, als daß er jemals jener Methode der Kunstauffassung hätte verfallen können, die nicht selten heute in seinem Namen versucht wird. Wenn der junge Student Marx seiner „teuren ewig geliebten Jenny v. Westphalen" ein ganzes „Buch der Liebe" widmet, so sind die jungen Verse freilich weniger lyrische Kunstwerke als beträchtliche Zeugnisse einer starken leidenschaftlichen und unbeirrbaren Gesinnung. Aber Marx blieb der Vertraute der großen Künstler aller Zeiten und Völker, wie er den bedeutendsten Dichtern seiner Epoche ein verständnisvoller Freund war. Seine Kunstfähigkeit und seine reiche Kunsterfahrung hinderte ihn vor allen theoretischen Verkümmerungen der ästhetischen Welt.

Karl Marx teilt das Schicksal mit allen großen Denkern, daß ihre mißverständlichen, allzu leicht gefügten Formeln die größte Wirkung gehabt haben, daß sie aber unbekannt und unwirksam bleiben, wo

die Quellen ihrer Erkenntnis am reinsten und tiefsten fließen. Der Geschichtsmaterialismus von Karl Marx entfaltet sich in seiner Bedeutung am klarsten in jener fragmentarischen „Einleitung“ zur Kritik der politischen Ökonomie aus dem Jahre 1857, die man ebensowenig zitiert, wie man das „Vorwort“ zu derselben Schrift bis zum Überdruß häufig anführt, um die Geschichtslehre von Karl Marx zu kennzeichnen. In jener Einleitung aber äußert sich Marx völlig unzweideutig über das eigentümliche Problem der Kunst. Von der Kunst sei es bekannt, daß bestimmte Blütezeiten keineswegs im Verhältnis zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft, also auch der materiellen Grundlage, gleichsam des Knochenbaues ihrer Organisation, stehen. Marx skizziert dann gewisse Beziehungen zwischen der Kunst und der materiellen Grundlage der Gesellschaft. In der griechischen Kunst hätten Eisenbahnen, Lokomotiven, elektrische Telegraphen nicht bestehen können. Wo bliebe Jupiter gegen den Blitzableiter, Hermes gegen den Credit mobilier und was werde aus der Fama neben der Druckerei der „Times“. „Die griechische Kunst setzt die griechische Mythologie voraus, d. h. die Natur und die gesellschaftliche Form selbst schon in einer unbewußt künstlerischen Weise verarbeitet durch die Volksphantasie. Dies ist ihr Material.“ Marx wirft die Frage auf, ob Achilles möglich sei mit Pulver und Blei, die Iliade überhaupt mit der Druckerpresse und der Druckmaschine, ob das Singen und Sagen und damit die notwendigen Bedingungen der epischen Poesie nicht verschwinden müßten mit dem Preßbengel. „Aber die Schwierigkeit“, fügt Marx hinzu, „liegt nicht darin, zu verstehen, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser

Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.“

Damit ist in einem klassischen Satz das Eigenrecht der ästhetischen Probleme und die in sich ruhende Selbständigkeit der Kunst erkannt und gegen alle platten Anfechtungen gesichert.

[März 1913.]

Arno Holz: Ignorabimus.

Ein Weckruf.

Seitdem die Mode aufgekommen ist, auch die 50. Geburtstage von Zeitgenossen zu feiern, ist die Mechanisierung des geistigen Betriebes wieder ein gut Stück vorwärts gekommen. Zur bestimmten Stunde denken wir an irgendwas. Es kommt gar nicht darauf an, was und wie über irgendwen gedacht wird, wenn nur pünktlich irgendwas über irgendwen im Blatte steht; Pünktlichkeit ist der Tiefsinn dieser Termingeistigkeit. Ist der Tag vorüber, sind wir erlöst. Wir brauchen dann gottlob — bis zum nächsten Termin — an gar niemanden und an gar nichts mehr zu denken.

Es ist ja nun sicher besser, überhaupt einmal an bedeutende Erscheinungen erinnert zu werden, als ihrer niemals zu gedenken. Aber die Fünfzig-Geburtstag-Feier scheint mir gerade nicht zweckmäßig, die Lebenden zu fördern. Bücher kaufen und lesen, sobald sie erscheinen, Dramen aufführen, wenn sie geschaffen sind, und dreifach gepanzertes Schweigen über alle Marktware, namentlich dann, wenn sie im Lärm des Theatergeschäfts erscheint — das heißt, das Lebendige fördern. Wir sollten das Wertvolle würdigen, wenn es kommt und nicht erst auf runde Zahlen warten.

Bisweilen hindert die Jubiliererei der runden Zahl das Werk des Gefeierten. Das hat Arno Holz, dem das Leben unter allen Umständen übel mitspielt, erfahren müssen. Man feierte seinen Fünfzigsten. Dann war er erledigt. Nun wollte es ein tückischer Zufall, daß gerade am Geburtstage sein letztes Drama noch nicht herausgekommen war; man wußte wohl von

ihm, aber man kannte es noch nicht. Dann kam das Buch, und da der fällige Tag einmal vorbei war, kümmerte sich niemand darum: kein Kritiker, kein Theaterdirektor, nicht einmal ein Bibliophile; denn unsere Verleger, die jedem alten Tand ein köstliches Kleid anmessen, haben für Arno Holz kein Interesse, und er muß sich mit einem ziemlich elenden Buchgewächs begnügen. Hier und da wurde freilich das Drama angezeigt, aber das war fast noch schlimmer als nichts; denn es ließ jedes Verständnis dafür vermissen, daß hier die deutsche Literatur endlich wieder zur Weltkunst wird, ebenbürtig den großen Erscheinungen des Auslands.

Zunächst ist alles getan, um den Zugang zu diesem Werk zu erschweren*). Verdrießlich hört man auf der blutroten Buchbinde den Reklameschrei: „Seit Dostojewskis Raskolnikow das erschütternd wuchtigste Werk der Weltliteratur. Nur in seiner Kunst noch so hoch über ihm, als die komplizierte Form der Tragödie über den primitiveren des Romans steht". Man beginnt dennoch zu lesen. Man stolpert über jede Zeile zweimal — und es gibt 14528 Zeilen in den fünf Akten des Dramas — dank dem unerhörten Eigensinn dieser phonographischen Technik, die der Dichter mit dem ehrenwerten und rücksichtslosen Stolz des Erfinders und dem redlichen Bewußtsein intensivster Arbeit festhält. Es erregt Mißbehagen und Verdacht, daß das Problem der Wissenschaft gerade auf dem Gebiet spiritistisch-mediumistischer Erscheinungen, dem Tummelplatz aller Gaukelei — die Geister vermögen gemeinhin unendlich weniger als der ganz gewöhnliche wunderlose Menschenverstand — gespensterhaft sich erlebt. Man lächelt über das Kauderwelsch der zahllosen Regiebemerkungen, die

*) Arno Holz, Berlin. Die Wende einer Zeit in Dramen. Ignorabimus. Tragödie. Verlegt bei Carl Reissner, Dresden, 1913.

fast jedem Worte folgen, kein Geräusch vergessen, und dem Schauspieler jede innere und äußere Bewegung so peinlich genau vorschreiben, wie der Taylor-Ingenieur den Kohlenschaufler abrichtet. Man ertrinkt in der überquellenden Beredsamkeit, die sich so sonderbar drollig verheddert. Dennoch — bald weichen die Widerstände, und wir erleben dichterisch-dramatische Offenbarungen, an deren Eigenart und Kraft nichts heranreicht, was das deutsche Drama der Gegenwart hervorgebracht hat. Arno Holz' Ignorabimus ist die geistig reichste und dramatisch glühendste Dichtung der deutschen Literatur unserer Zeit. Es ist die einzige Tragödie der Wissenschaft, die bisher geschaffen ist.

In der grimmigen Vorrede, in der Arno Holz sich mit seiner verkennenden Mitwelt und auch mit seinen erfolgreicheren Schülern hart auseinandersetzt, stellt er die alleinige Vaterschaft jener Technik seiner Vorortkunst fest, die er 1890 entdeckt hat: „Jede Wortkunst, von trübster Urzeit bis auf unsere Tage, war, als auf ihrem letzten, tiefstunterstem Formprinzip, auf Metrik gegründet. Diese Metrik zerbrach ich und setzte dafür ihr genau diametrales Gegenteil. Nämlich Rhythmik. Das heißt: permanente, sich immer wieder aus den Dingen neu gebärende, kompliziertestе Notwendigkeit, statt, wie bisher, primitiver, mit den Dingen nie, oder nur höchstens ab und zu, nachträglich und wie durch Zufall, koinzidierender Willkür!" Er höhnt über die Schüler, die unter dem — von Holz einsichtig abgelehnten Schlagwort „Konsequenter Naturalismus" — ihm seinen Stil nachzuahmen versuchten. Von Gerhart Hauptmanns Michael Kramer sagt er (mit der begründeten Bosheit des Größeren, Eigenwüchsigen, Erfolglosen gegen den weltbeliebten schwächlichen Epigonen!): „Diese stupide, verblödende Monotonie, gegen die das be-

kannte liebliche Duo der beiden Knaben mit dem Klappenhorn noch wie himmlische Sphärenmusik klingt, zog sich durch das ganze „Drama!“ Im ersten Akt ungefähr fünfhundert Sätze und rund dreihundertmal derselbe, gehirnerweichende Tonfall! In den übrigen Akten genau so. Und in allen sich sogar noch unbehilflichst verstolpernd bis in die dazwischen gefügten Regiebemerkungen! ... Ein derartig plumpes Geholpere — ganz Deutschland schien an verstopften Ohren zu leiden, und in den darauffolgenden Stücken Hauptmanns wurde diese klägliche Ohnmacht schließlich noch schlimmer — gab sich für „modernen Dialog“ aus! Und mit aufreckendem Hohn fügt er hinzu, daß er wenigstens nicht zu befürchten brauche, auch die Höhe, auf der sein „Ignorabimus“ — Problem „Erkenntnis“ — geschrieben sei, werde sobald von einem auf Krücken Nachkletternden wieder versudelt werden.

Arno Holz will das Leben unmittelbar in seiner ganzen Fülle gestalten, indem er den sprachlichen Rhythmus seiner Menschen belauscht und ihn aus sich selbst bewegen läßt. Die Personen seines Dramas werden, indem sie reden. Sie dichten sich selbst. Sie improvisieren sich, indem sie aus den tiefen Quellen ihrer bestimmten Naturbedingungen strömen. Jede Person redet die ihm nur allein eigene Sprache in ihrer stofflichen Wortwahl sowohl wie in dem Rhythmus ihres Gefüges und entfaltet so ihre innere Lebensmelodie. Diese Technik, die der grobe Verstand für (nicht entschieden genug abzulehnenden, weil dem Wesen aller Kunst entfremdenden) Stil naturalistischer Nachahmung hält, ist in Wahrheit musikalisch. In der Tat wirkt der Dialog in seinen höchsten und glücklichsten Steigerungen wie alte polyphone Musik, in der die nebeneinander sich entfaltenden Melodien der verschiedenen Stimmen selbständig ihren Weg gehen und doch zugleich Einheit werden.

Indessen, dieser reich verästelte, unendlich fein organisierte Stil, so wenig er seinem Willen und Wesen nach naturalistisch ist, bedient sich, in dem Bestreben, das Leben in all seinen Regungen einzufangen, ja mehr noch, dieses Leben, wie unabhängig vom Dichter, frei sich entfalten zu lassen, naturalistischer Mittel. Das wird dem Dichter zum Verhängnis und allen trägen, unfähigen und geschäftsfeigen Bühnenleitern zum Vorwand, diesem Drama das Theater zu versperren. Das seinem Wesen nach intensiv gedrängte, in zerrissener Leidenschaft stürmisch bewegte Drama scheint durch die Irrungen dieses Stils extensiv, breit auseinanderfließend, episch, zuständlich schildernd, also antidramatisch. Arno Holz instrumentiert z. B. die im Zimmer sich abspielende Handlung durch all die tausend Geräusche und Töne, die von der Tiergartenstraße hereindringen. Ein paar hundert Mal wohl werden Hupensignale verzeichnet, immer anders, getreu der wirklichen Mannigfaltigkeit dieser industriellen Lärmerzeugnisse. Jeder Vogelschrei, Vogelpfiff, Vogeltriller wird mit der zärtlichen Andacht subtiler Beschreibung vermerkt. Auch kein Radfahrgeklingel wird vergessen. Ich habe keine sichere Vorstellung, wie das Werk auf der Bühne wirkt (gerade deshalb möchte ich es auf der Bühne erleben), aber das weiß ich, daß schon nach dem fünften Huppensignal das Publikum lacht und nach dem dritten Vogelpfiff selbst mitpfeift. Aber diese „Instrumentierung“ läßt sich leicht, wenn nicht ganz beseitigen, so doch einschränken. Schwierig und fast unlösbar scheinen die sprachlichen Schwierigkeiten für den Schauspieler. Hier gibt es wahre Schlinggewächse von Sätzen, Sturzbäche zerrissener, schartiger Wortungeheuer, wissenschaftlicher Fachausdrücke prestissimo zu bewältigen. Aber das gerade müßte den genialen Schauspieler reizen. Es wäre eine würdige Aufgabe, Unerhörtes zu meistern.

Die Einwände gegen den Stil sind ebenso gewichtig wie die Bedenken gegen den Stoff haltlos. Gewiß führt die Wissenschaft heute vor tiefere Abgründe des Denkens als die spiritistischen, hypnotischen, okkultistischen Erscheinungen darbieten. Aber es ist schwer auszudenken, wie etwa ein Dichter die Relativitätstheorie, die den festesten Boden der Gewißheit unterwühlt, dramatisch zu verkörpern vermöchte. Arno Holz hätte kein Drama, sondern eine dialogische Doktordissertation geschrieben, wenn er über letzte Erkenntnisprobleme seine Personen verhandeln ließe. Die Wissenschaft ist die Triebkraft dieses Dramas, das Erkenntnisringen ist Lebensinhalt und tragische Bewegung dieser Menschen. Das Zusammenfließen von ideellen Vorstellungen und seelisch-körperlichen Betätigungen, die Anpassung des Gedanklichen in Handlungen von Personen, denen die Probleme der Forschung zum treibenden und bestimmenden Verhängnis werden, vollzieht sich gerade in der Sphäre dieser geheimnisvollen nächtigen Phänomene am innigsten. Die Menschen werden „Medium" ihrer Gedanken, die sich in beherrschende Naturgewalten verwandeln. Darum gestaltete der Dichter den Gegensatz von mechanistischer und transzendender Weltanschauung in den Dämmergefilden des Spiritismus. Er schrieb kein Drama gegen und für den Spiritismus, er wollte auch nicht die Tragik des zerstörenden Abirrens vom Normalen „zeigen". Er schuf die Schicksalstragödie der Wissenschaft schlechthin in der Schicksalstragödie einer Familie von Gelehrten, Forschern, Grüblern. Alle großen Dramen seit den griechischen Tragöden sind Schicksalsdramen, und die sind es gerade nicht, die sich Schicksalsdramen nennen, in Wahrheit aber Zufallsdramen irgendeines blöden Ungefähr sind. Das Verhängnis der Geschlechter, die soziale und politische Gebundenheit, der unentrinnbare Zwang des Cha-

rakters — kurz das S c h i c k s a l erhebt bunte Begebenheiten erst zu jener Notwendigkeit, die der Inbegriff des Dramas ist. In „Ignorabimus“ ist die W i s s e n s c h a f t das Schicksal, das Ringen um die Erkenntnis die Tragik.

Der Titel klingt an das berühmte Wort Dubois-Reymonds, des großen Physiologen. Das Haupt der Familie, deren Zusammenbruch sich an e i n e m Märztage vollzieht — das Drama Holzens wetteifert in der strengen klassischen Einheit der Zeit mit Ödipus und den Gespenstern — heißt denn auch „Prof. Dufroy-Regnier, Wirklicher Geheimer Oberregierungsrat, Exzellenz, Rektor der Friedrich-Wilhelms-Universität“. Zwischen ihm, seiner Tochter Marianne, seinem Stiefbruder Ludwig, seinem Schüler und Schwiegersohn Prof. Dorninger und einem abenteuerlichen Baron Üxküll (dem „Eindringling“ des Dramas) spielt sich die düstere Handlung ab, die durch das Fratzenhafte in den komischen Gewohnheiten der Personen nur noch finsterer, verzweifelter wird. Vor drei Jahren hat sich in einer Märznacht Mariette, die Gattin Dorningers, die Schwester Mariannes — ihr körperlich zum Verwechseln ähnlich, seelisch weltfern verschieden — mit ihren beiden Kindern durch Leuchtgas getötet. Es war ein unglückliches Paar. Dorninger fühlt sich von Anfang an der Schwester wahlverwandt. Mariette war in allem maßlos, leidenschaftlich, ungehemmt, furchtbar in ihrem Begehren wie in ihrem eifersüchtigen Haß. Die Ursachen und Umstände der Schreckenstat sind dem Gatten unbekannt. Das entsetzliche Erlebnis aber wirft ihn aus der ruhigen Bahn wissenschaftlicher Gelehrsamkeit und nüchtern entsagender, sich begrenzender Forschung, die sein Schwiegervater in seiner naturwissenschaftlich-mechanischen Weltanschauung ein ehrenüberhäuftes Leben lang charakterfest und selbstbewußt gepflegt hat. In der Erschütterung dieses

sinnlosen Todes seiner Frau und Kinder erwacht in ihm die uralte Sehnsucht der Menschen, jenseits des Todes das Leben der unzerstörbaren Seele zu suchen. So verfällt er dem Spiritismus. Er will den Geist der Toten beschwören, um das Geheimnis ihres Untergangs zu erfragen; eher kann er nicht die Ruhe seines verstörten Gemüts wiedergewinnen. Dorninger findet in Marianne eine verständnisvolle Gefährtin seiner Forschungen. Sie ist — beide Schwestern sind aus ungünstigen Umständen ihrer Abstammung psychisch belastet — zugleich ein außerordentlich sensibles Medium. Die Ergebnisse dieser spiritistischen Sitzungen wühlen die bisherigen Anschauungen des Gelehrten bis zum Grunde auf. Er gerät in heftigen Konflikt mit der wissenschaftlichen Selbstsicherheit seines Schwiegervaters. Die immer wilder andrängende Liebe zu Marianne vollendet seine Verstörung. Er will aus allem heraus, alle Brücken abbrechen, Haus und Amt verlassen. Nur noch eine letzte Sitzung will er halten. In ihr will er das Geheimnis der Toten abzwingen. Mit einem von Ibsens Kunst erlernten Spannung dramatischer Entschleierung enthüllt sich allmählich das Dunkel jener Todesnacht. Im dritten Akt ist die Sitzung. Sie führt zur Aufklärung und zur Katastrophe. Mariannes zartes Nervensystem ist durch die mediumistischen Versuche überwältigt. Sie erlischt unter der Zwangsvorstellung einer Vision, in der ihr die verstorbene Schwester den Tod verkündete. Vergebens leugnet der Geliebte in letzter Stunde alle Ergebnisse seiner spiritistischen Versuche, er vermag Marianne nicht mehr aus dem Bann zu befreien. Sie suggeriert sich aus dem Leben, sie stirbt an der Überzeugung, daß sie zum Tode bestimmt sei. Ignorabimus, wir werden niemals wissen.

Ich kenne kein Drama, in dem die Rätsel dieser Menschenwelt mit schweren Geisterhänden so wesenhaft, so rationalistisch erwiesen und doch so dämonisch

auflösend an die leichtbeweglichen Pforten gewohnten Denkens und Fühlens klopfen. Und es rinnt zugleich heißestes Theaterblut durch dieses Drama der Erkenntnis. Die spiritistische Sitzung, das magische, flackernde unendlich zarte Liebesgespräch vor dem Tode und viele andere Szenen und Bilder würden auch äußerliche Bühnenwirkung nicht versagen.

In einer Zeit, da die blendende Theaterei eines Max Reinhardt von den höheren Aufgaben der dramatischen Kunst täuschend ablenkt und in dekorativem Regieplunder und oberflächlicher Beweglichkeit die Bühne dem Wort des Dichters und der Kraft des Schauspielers entfremdet wird, könnte ein Theaterleiter einmal zeigen, wie wirkliche Schwierigkeiten einer Bühnendichtung künstlerisch gemeistert werden können. Wenn auch jeder dieser fünf Akte fast schon allein einen gewöhnlichen Bühnenabend ausfüllt und keiner durch Kürzungen verstümmelt werden darf, lockt nicht gerade die Größe des Wagnis? Hat man nur für die mythischen Perückenhelden der Götterdämmerung fünf Stunden Geduld und vermag man nicht dem gedankenvollen Schicksalsringen von Menschen unserer Zeit, der grüblerischen Seelenmusik eines Dichters unserer Qualen und unserer Sehnsüchte sich hinzugeben?

[1913.]

Jonathan Swift.

Jonathan Swift starb am 19. Oktober 1745, im Alter von 78 Jahren, es scheint: an progressiver Paralyse. Es ergab sich, daß er sein in einem Leben wohltätiger Sparsamkeit, zuletzt wahnwitzigen Geizes ersparte Vermögen von 200000 Mark zum Bau einer Anstalt für Idioten und Mondsüchtige gestiftet hatte. Das war ernst gemeint. Er selbst fühlte, wie die Zersetzung seines Geistes über ihn hereinbrach. Frühzeitig kränkelnd, schwerhörig, verlor er das Gedächtnis und war die letzten 5 Jahre, die in völligem Stumpfsinn dahinkrochen, nur noch ein verwesender Fleischklumpen. Er wollte ein Asyl für seinesgleichen schaffen; es gab in Irland kein Hospital dieser Art.

Aber die testamentarische Verfügung war doch auch ein grimmiges Urteil über den Erfolg seiner geistigen Arbeit. Wenn Literatur zu wirken vermöchte, wenn sie Hirne umbildete und den Rhythmus des Herzschlags bestimmte, so hätte es nach den Werken dieses klarsten Logikers und rauhesten Moralisten, der Vernunft und Willen zugleich in den unermeßlichen Gebilden einer kosmischen Phantasie künstlerisch zu gestalten vermochte, weder mehr Menschen geben können, die unterhalb des geistigen Lebens hausen, noch solche, die in nächtiger Verstiegenheit vor ferner eisiger Unfruchtbarkeit Andacht treiben: weder Idioten noch Mondsüchtige. Dann wären Swifts Werke tot, aber sein Werk lebte. So aber sind seine Schöpfungen lebendig geblieben, weil sie sich nicht ausgewirkt haben, und wir lesen in ihnen noch heute nach zwei Jahrhunderten unsere Ängste und Qualen, unsern Zorn und Haß, unsere Hoffnung und Sehnsucht.

Den witzigsten Mann, der jemals gelebt, fand Grillparzer in der Vorrede zu Swifts Tonnenmärchen. Auch unter die Humoristen mag er zählen, sofern man unter Humor nicht die Schlafrockart des beschaulichen, gemütvollen Lächelns unter Tränen versteht. Thackeray, sein blasser Nachfahr, sagt von ihm: „Im Humor, in der Ironie und in dem Talent herunterzumachen und zu beschmutzen, was er haßte, wissen wir uns mit der ganzen Welt eines, wenn wir sagen, daß der Dechant von Saint Patrick keinen Rivalen hat."

Als den „einzigen ironischen Großmeister unter Alten und Neueren" feiert ihn Jean Paul. Übel behandeln ihn die deutschen Unternehmer von Literaturgeschichten. Bei irgendeinem las ich, er sei Dichter „im wahren Sinn des Wortes" nicht gewesen — weil ihn nämlich das Schicksal seines Volkes und der Menschheit mehr packte als der Jammer eines verliebten Idioten, und die irische Wirtschafts- und Finanzpolitik ihm ein würdigerer Stoff der Dichtung schien als die Mondnacht eines träumerischen Jünglings —, auch sei er eine zerstörende Natur gewesen. Hettner schreibt:

„Jonathan Swift war wesentlich Pamphletist, freilich einer der größten und gewaltigsten, die jemals gelebt haben. Alle Eigenschaften, die zu dieser Art der Schriftstellerei gehören, standen ihm im reichsten Maß zu Gebot: Klarheit des Geistes, Kälte des Herzens, Rachsucht, gewissenlose Verleumdung, ein immer schlagfertiger Witz, eine genaue Kenntnis alles Gemeinen und Verwerflichen in der Menschennatur und eine wahrhaft bewundernswürdige Beherrschung der Sprache, besonders in ihren mehr niedrigen und provinziellen Ausdrücken. Die Dinge erscheinen niemals wie sie sind, sondern immer nur wie sie sich in dem verzerrten Hohlspiegel eines genialen, mit Gott und der Welt zerfallenen Sonderlings darstellen."

Ich hätte das Bedürfnis anzunehmen, daß diese armseligen Plattheiten erst in die spätere Auflage von dem Herausgeber Hettners hineingepfuscht sind. Indessen, auch Hettner, wie alle anderen deutschen Literaturprofessoren, erklären ja alle Wandlungen Swifts aus Rachsucht, Enttäuschung, Ehrgeiz; die Tragödie seines Lebens ist nach ihnen, daß er es nicht zum Bischof brachte. Von dem hohen Lied der Menschheitserlösung, dem Weltbrand und der Götterdämmerung des letzten Teiles des Gulliver urteilt Hettner gar:

„Empörende, herzlose Verbitterung, der Grundmangel von Swifts gesamtem Wesen, tritt offen zutage. Wer gut scherzen will, der muß ein warmes Gemüt haben, er muß zeigen, daß er denjenigen, den er verspottet, dennoch von Grund der Seele liebt. Dies warme Gemüt aber fehlt Swift. Sein Lächeln ist nicht, wie bei allen großen Humoristen, das milde und darum wohltuende Lächeln durch Tränen, sondern nur das unheimliche Gelächter schadenfroher Menschenverachtung."

Daß aber Swift auch nicht das warme Gemüt besaß, liebevoll unter Tränen über Krieg und Pest, Hunger und Unterdrückung, Roheit und Niedertracht, Wahnsinn und Syphilis zu lächeln! Und daß er so gar keinen Begriff von der Erhabenheit des Unterschieds zwischen Tories und Whigs, zwischen Papisten, Lutheranern und Calvinisten hatte, sondern über diese Überzeugungen schadenfroh lachte, während er kalten Gemüts den höchst peinlichen Gorgonenschild wider alle Bedränger der gemarterten Kreatur schwang! Swifts kühnste Dichung, das erhabene Utopien seines Pferdestaates, wird daher von Hettner schlechthin abgelehnt:

„Einzig in der Schilderung der Houyhnhnms ist die innere Wahrscheinlichkeit verletzt. Dies ist wieder ein wichtiger Beweis für die alte bewährte Lehre, daß was unsittlich und unvernünftig, auch immer un-

künstlerisch ist. Schon Boileau sagt: ‚Nur in der Wahrheit ist Schönheit‘.“

Herr Wülcker, der Hofrat der Anglizistik, durfte 1907 drucken lassen:

„Da ihm jedoch seine Freunde den ersehnten Bischofssitz nicht verschaffen konnten, ging er 1710 ... zu den Tories über ... All seine Lieblosigkeit, sein Menschenhaß, seine Verbitterung treten hier (Gulliver) deutlich hervor: des Humors bar, ist er nur ein herzloser Satiriker.“

Von der Rasse packt den Charakter der neueste Urheber einer Weltgeschichte der Literatur, Otto Hauser:

„Jonathan Swift war Irländer von Geburt ... Doch ist schon hier zu bemerken, daß diese Irländer nur selten Iren oder doch nachweislich mit Iren vermischte Engländer sind, vielmehr gewöhnlich aus rein englischen Familien stammen (wie auch Swift), und daß sich hier nur wieder die durch neuerliche Auslese bedingte Tüchtigkeit der Kolonien zeigt.“

In der Tat, allein mit der Rassenbiologie läßt sich noch eine Weltliteraturgeschichte verfassen; denn nur diese Methode ersetzt das tausend Menschenleben erfordernde Studium der einzupökelnden Werke durch die schnell zu erledigende Erkundigung nach dem Geburtsort des Schriftstellers, seines Vaters und seiner Großtante. Nichts ist sicherer, als daß sich Gullivers Reisen aus dem Umstand erklären, daß Swift in Dublin geboren wurde, aber aus England stammte. Leider scheint die koloniale Auslese doch nicht recht gelungen zu sein; denn auch Hauser urteilt:

„Ein glänzender Geist, dem es nicht vergönnt war, nach seiner ganzen Anlage zu wirken, der sich in Unrast in sich selbst verzehrte.“

Äußerst zutreffend scheint ihm der Gulliver „durchtränkt von Bitterkeit“.

All das Gerede hat Swift selbst schon vorweggenommen. In seinen Versen auf den Tod des Dr. Swift

(veranlaßt durch die Maxime des La Rochefoucault „Im Unglück unserer besten Freunde finden wir immer etwas, das uns nicht mißfällt“) läßt er seine Gönner nach seinem Tode reden. Die Liberalen schelten auf den verfluchten Tory, den Abtrünnigen der Freiheit:

„Auch ward er ja zur Strafe drum
Vor seinem Tod erstaunlich dumm.“

Er ist der Menschenhasser ohne warmes Gemüt:

„Satiren schrieb er immerzu
Und ließ die Welt niemals in Ruh!
Ohn' Rücksicht flog da Streich um Streich,
Hof, Stadt und Land, das galt ihm gleich . . .“

„Stets mußte er das Schlimmste weisen:
Pamphlet, Satire, Lügenreisen.
Sein geistlich Kleid, nicht schont er das,
Als Motte saß er drin und fraß.“

Wie unbehaglich der Schlußteil des Gulliver:

„Nimmst du den Gulliver zur Hand,
So siehst du in dem letzten Band
Nur Lüg um Lüg in jedem Wort;
Dort ist ihm schier das Herz verdorrt.
Nicht eine Predigt wirst du schaun,
Um fromme Seelen zu erbaun.“

Aber das Gelärm übertönt das stolze Schweigen des Toten:

„Mein Wert der Prosa und Gedichte?
Begehrt nicht, daß ich selbst mich richte,
Noch sag, wie die Kritik mich raufte,
Ich weiß nur, daß sie jeder kaufte.
Begabt moralisch tief zu schauen,
Die Welt zu läutern, zu erbauen . . .
Und was ihm immer mochte glücken,
Muß doch die Welt in allen Stücken
Sein Lob und ihre Schmach erblicken.

Sein klein Vermögen warf er aus
Zum Bau von einem Narrenhaus
Und lehrt damit, daß solcherlei
Für die Nation höchst nötig sei;
Ihr braucht nicht mehr vor ihm zu bangen;
Wird seine Asche Ruh' erlangen?"

Was Swift in Wahrheit der Welt sein wollte, steht in der Inschrift seines Grabsteins, die er selbst bestimmt hat:

„Hier liegt der Leib Jonathan Swifts,
Des Dechanten dieser Kathedrale,
Wo wilder Zorn sein Herz nicht mehr zerreißen kann.
Geh, Wanderer, und wenn du es vermagst,
Ahme den mutigen Mann nach,
Der im Kampf für die Freiheit seinen Mann stand."

Er nannte einmal die Menschen, die er liebte: Sokrates, den Gotteslästerer und Hochverräter, der den Giftbecher trinken mußte; Brutus, der den Tyrannen mordete; Thomas Morus, den englischen Kanzler, den Kommunisten, der das Schaffot bestieg. Aus diesem Geschlecht stammt Swift.

Swift ist der Kritiker des Zeitalters, das der Revolution von 1688 folgte, ihr Geschöpf, Ankläger und Überwinder. Er erlebt vier Herrscher, den Oranier, seine Tochter Anna und die ersten beiden George. Die parlamentarische Herrschaft entfaltet ihre Kraft. Die konstitutionelle Aristokratie ringt mit dem Bürgertum um die Macht. Die Preßfreiheit ist seit der endgültigen Aufhebung der Zensur im Jahr 1693 die Lebensluft des geistigen, die Triebkraft des politischen England. Noch gibt es Rückfälle. Unter der Königin Anna wird politische und religiöse Reaktion versucht; aber sie bringt es niemals zu mehr als zu kleinen ärgerlichen Hemmungen und Belästigungen. Man läßt in England drucken, was ein Jahrhundert später in Deutschland noch mit Galgen und Rad bestraft wor-

den wäre. Die Presse blüht auf. Am Anfang des 18. Jahrhunderts gibt es in London schon 18 politische Zeitungen; 1709 wird die erste täglich erscheinende Zeitung Europas begründet: der Daily Courant. Die moralischen Wochenblätter beherrschen die öffentliche Meinung. Der Journalist wird eine politische Macht.

Die puritanische Enge der Cromwellschen Rebellion ist gesprengt. Man will leben. Schon rechnet man in England wirtschaftlich mit großen Ziffern; der Aufstieg zur Weltmacht vollendet sich ungestüm. Die Wissenschaft ringt um die Erkenntnis von Natur und Gesellschaft. Am Anfang der Epoche mißt Newton den Weltraum aus und gibt ihm Gesetze. Die Philosophie entdeckt die Sinne und den gesunden Menschenverstand, die reinliche Tugend, das behagliche Glück und jenen kühlen undogmatischen Deismus, der den lieben Gott als einen unsichtbaren konstitutionellen englischen König für das Reich der Ewigkeit einsetzt, ihn aber nicht mehr durch kirchlich-dogmatische Verfügungen in die weltlichen Gesetze eingreifen läßt. Die Nationalökonomen beobachten sorgfältig und scharfsinnig die wirtschaftlich-sozialen Bedingungen der Gesellschaft; sie bereiten Adam Smiths Werk vor. Das Zeitalter der Aufklärung beginnt, das in der französischen Revolution die Höhe erreicht und in Deutschland zum klassischen Kunstwerk sich immaterialisiert.

Der Typus des öffentlichen Charakters bildet sich aus. Jeder Politiker, jeder Staatsmann ist auf irgendeine Weise auch Schriftsteller, Journalist, Gelehrter. Und jeder Literat ist auch irgendwie Politiker. Walter Scott sagt von Swift, er sei mehr Staatsmann als Dichter gewesen. Der Unterschied ist im Grund aufgehoben. Das Dichten ist keine zünftlerische Spezialität. Swift war Staatsmann, weil er Dichter, und Dichter, weil er Staatsmann war. In ihm veranschaulicht sich die neue

gesellschaftliche Geltung der Schriftsteller. Noch kann er von seinem Beruf nicht leben. Die Honorare ernähren ihn nicht, wenn sie überhaupt gezahlt werden. Er braucht ein Amt, deshalb Verbindungen, Gönner. Die Parteikämpfe sind in persönlichem Betracht wesentlich Kämpfe um einträgliche Stellen. Aber der persönliche Wert gilt, nicht die hündische Demut. Swift fühlt sich in seiner Londoner Zeit, so arm er ist, all den Aristokraten überlegen, mit denen er auf gleichem Fuß verkehrt. Er benutzt sie für seine Zwecke, aber er dient ihnen nicht, sie sind sein Werkzeug. In seinen Tagebuchbriefen für Stella schreibt er einmal:

„Sie müssen wissen, daß es mein Verhängnis ist, am gleichen Tag ein Fürst und ein Lump zu sein. Denn da ich ihn (den Schatzkanzler Harley) um 4 Uhr besuchen sollte, so konnte ich bei keinem Freund eine Einladung zum Essen annehmen. So war ich denn gezwungen, in eine Winkelgarküche zu gehen und für 10 Pence mit Kräuterbier, schlechter Brühe und drei Hammelkoteletten vorlieb zu nehmen; und von dort mußte ich dunstend zum ersten Staatsminister."

In Swifts gesellschaftlicher Stellung ist nichts von Supplikantenelend. Swift steht aufrecht vor den Königen und Adligen. So ist auch der Bezirk seiner Kunst nicht die beschauliche Artistenklause. Sein Sturm und Drang wider die bürgerliche Gesellschaft rast sich nicht in erlebten oder erdichteten Auflehnungen des privaten Lebens auf; sein Hirn glüht der Welt, seine Kunst wälzt die ganze Fülle des politisch-sozialen Daseins. Er ist nicht bloß Wortführer, er ist Tatführer.

Während die Revolution sich in der Macht, im Erwerb und Genuß der herrschenden Klasse sättigt, führt Swift die Revolution über sich selbst hinaus. In ihm sind schon die Dämonen der französischen Revolution und selbst der Chartistenbewegung. Die

nüchterne und heuchlerische Verständigkeit der Aufklärung ist ihm fremd. Die Vernunft, deren Herrschaft er proklamiert, ist nicht der Buchhalter eines Kramladens, sie ist prometheischen Ursprungs. Er ist von jenem verzweifelten Menschheitsgrausen besessen, das die großen Befreier vorwärts hetzt, ins Land der Zukunft. Das ist es, was die Beckmesser als Menschenhaß und Bitterkeit merken, die der rechtschaffene Humorist nicht haben dürfe. Das sind die Schwerhörigen für das Glück der Gegenwart, weil sie den Stimmen der Zukunft lauschen; die harten und unbarmherzigen Richter des Bestehenden, weil sie dem Werdenden überfließende Milde hingeben.

Swift war von dem triumphierenden Bewußtsein des freien Englands wohl erfüllt; das Grundgesetz der Freiheit ist die tödliche Waffe in seinen publizistischen Kämpfen. Aber die neue Freiheit befreit seine Augen ganz, daß sie die Abgründe des wirtschaftlichen, geistigen und sozialen Massenelends zu sehen vermögen. Die englische Weltpolitik plündert in Freiheit die Menschheit aus. Swift hat eine hohe geistliche Pfründe erlangt, er hat keine Not mehr zu leiden, aber er lebt in Irland, das zu den vertriebenen Stuarts gehalten hatte, und das nun von England als Kolonie behandelt und durch ein ebenso raffiniertes wie brutales Aussaugesystem erschöpft wird. In der irischen Politik Englands erkennt er die ganze Unmenschlichkeit des aufsteigenden kapitalistischen Zeitalters. Indem er sich zum leidenschaftlichen unerschrockenen Anwalt Irlands erhebt, wird er zum revolutionären Verteidiger des ganzen Menschengeschlechts.

Gedemütigt und arm ist die Kindheit und Jugend Swifts. Im Haus eines reichen Aristokraten findet er seinen Unterhalt. Er zerwirft sich mit ihm und muß doch wieder seine Zuflucht zu ihm nehmen. Hier nährt er all den Haß des Unterdrückten. Dann geht er nach London und wirft sich in das politische Ge-

triebe, im Lager der Liberalen. Bald ist er ein gefürchteter und bewunderter Schriftsteller. Seine Feder tötet, sein Witz richtet hin. Mit seinem Märchen von der Tonne hat er die verwegenste Satire gegen alles Kirchentum erdacht, die jemals veröffentlicht worden ist. Aber man fühlt, daß dieser in spielender Anmut mähende Hohn mehr trifft als nur den Hader der Papisten, Lutheraner und Calvinisten, er lehnt sich gegen jeden Wahn auf. Swift ist eine Gefahr für alle, die er befehdet; man darf ihn nicht zum Feind haben. Swift weiß, daß ihm niemand traut, weil er bereits jenseits von allen steht; daß ihn aber alle fürchten. Diese Macht nutzt er aus. Für sein persönliches Fortkommen, für seinen Ehrgeiz? Vielleicht auch dafür: Er bedarf der Stellung, um Unabhängigkeit zu erwerben, um Einfluß zu gewinnen. Aber in Wahrheit will er seinem Dämon dienen, der ihn zum Sachwalter des Menschengeschlechts emportreibt. Er hat mit der Feder wechselnden Parteien gedient: Als die Whigs stürzten, ward er der gehaßteste und erfolgreichste Vorkämpfer der Konservativen. Aber er hat bloß die Parteien gewechselt, nicht seine Überzeugung, die von Anbeginn Whigs wie Tories hinter sich ließ. Für seine Gedanken gab es noch keine Partei, darum waren ihm Liberale wie Konservative niemals etwas anderes als Mittel zum Zweck. Er war nun einmal kein deutscher nationaler Professor, der für seine Sache bereit ist in den Tod (an Altersschwäche) zu gehen. In seinen Tagebüchern an Stella und Briefen versichert er gern, daß er sich an irgendwelchen Halunken durch ein Pamphlet rächen wolle. Das nimmt der Literaturforscher für bare Münze, und es ist doch nur eine burschikose Wendung, gleichwie er tausendfach sein liebstes Mädchen, M D (My Dear), auf ganz ähnliche Weise mit polternd zärtlichen Schimpfworten bedenkt. Gewiß, Ehrfurcht hat er für keine der beiden Parteien, weil

er von der Ehrfurcht für die eigene Partei seiner großen, einsamen Sache erfüllt ist. Die Konfessionen sind ihm nichts anderes als Parteien, die darüber Kriege führen, ob man Eier am dicken oder dünnen Ende aufbrechen müsse; die politischen Parteien verspottet er unter dem Bild der Leute mit hohen und niederen Stiefelabsätzen. Aber die Aufgaben, die er sich mit seiner journalistischen Tätigkeit stellt, sind aus der Überzeugung erwachsen, daß sie dem gemeinen Wohl dienen. Daher die Unerbittlichkeit des Kampfes; seine Pamphlete sind Feldzüge, die erst mit dem Sieg endigen. Niemals gibt Swift Pardon: Das wäre Verrat an seiner Sache. Die innere Reinheit des Mannes leuchtet schon in den Parteiwirren der Londoner Zeit hindurch. Dann, als er, fast wie ein Verbannter, auf irischem Boden, der angebetete Dechant von Saint Patrick, in den Tuchhändlerbriefen für Irland ficht, wächst er zum Heldentum und zugleich zur Weltkünstlerschaft.

So klar der öffentliche Charakter, so versponnen ist sein persönliches Dasein. Er hat das Geheimnis seines Lebens ins Grab genommen. Die unwissende Neugier hat über das Rätsel dann Romane fabuliert. Man weiß nur, daß durch viele Jahre seines Lebens die gärende Doppelliebe zu zwei Frauen ihn bedrückt hat. Swift ist der erste jener seelischen Bigamisten, die wir dann in der weitern Folge des 18. Jahrhunderts so vielfach antreffen, bis zu Bürger, Goethe und Schiller. Wir kennen auch die bürgerlichen Namen der beiden Frauen, die Swift als Stella und Vanessa unsterblich gemacht hat. In den Tagebuchbriefen, die Swift während seiner Londoner Zeit für Stella Tag um Tag, Stunde um Stunde geschrieben hat, gewinnen wir einen Einblick in diese Beziehungen. Stella ist ihm Kind, Freundin, Kameradin, Geliebte zugleich. Er schwätzt mit ihr wie mit einem Kind und macht sie doch zur ernsten Vertrauten all seines Tuns und

Wollens. Er kümmert sich um ihre nichtigen Angelegenheiten, vergißt im Trubel seiner öffentlichen Geschäfte nicht allerlei Aufträge und Besorgungen für sie zu erledigen; und er wird nicht müde in zärtlichster Besorgnis der kleinen, kranken Augen von M D zu gedenken. Sie blieb ihm Freundin und Genossin auch nach den Beziehungen zu Vanessa. Was über die tragischen Konflikte zwischen den beiden Frauen berichtet wird, ist Legende. Auch die seltsame Geschichte, daß er schließlich auf Drängen Stellas mit ihr die Ehe eingegangen, aber nur unter dem strengen Gelöbnis, daß niemals darüber etwas bekannt würde, und daß sie auch nicht wie Mann und Weib miteinander lebten, ist neuerdings als Märchen erwiesen worden. Swift hat weder Stella noch Vanessa geheiratet. Warum es nicht geschah, weiß man nicht. Ebenso kann man über die Natur dieser Beziehungen nur Vermutungen haben. Und daß Vanessa an gebrochenem Herzen gestorben, als das Geheimnis der Ehe ihr bekannt geworden, auch diese Überlieferung ist nichts als ein Roman.

Früher erklärte man das Stellageheimnis damit, daß sie entdeckt hätten, sie wären Geschwister. Heute, da man die medizinischen Deutungen bevorzugt, behauptet man das männliche Unvermögen Swifts. Auch dafür gibt es keinen Beweis. Im Gegenteil, Swift erscheint von kräftiger, gesund natürlicher Sinnlichkeit. Eher könnte man, wenn Swift wirklich an Paralyse gestorben sein sollte, an eine frühere Erkrankung denken, die eine Ehe als gewissenlos erscheinen lassen mußte.

Eine psychologische Deutung seines Verhaltens zu den Frauen aber läßt sich in der Weltauffassung des Mannes finden, wie sie sich schließlich entwickelt hat. Wie ihm vor der Menschheit graut, weil er in den reinen Lüften seines Utopien atmet, weil er der Mitbürger einer ihm bereits wirklich gewordenen zukünf-

tigen Erde ist, so tritt vielfach in seinen Werken auch ein Ekel vor der Frau hervor; er sieht die Unreinheiten ihrer Haut wie durch ein Vergrößerungsglas, ihn peinigt der leibliche Verfall ihrer Formen, ihn widert ihr Geruch an, für den ihm eine gesteigerte Reizbarkeit eignet. Nicht die Schwachheit des Männchens, sondern die Überkraft des Menschen erklärt die tragische Einsamkeit und die quälende Wirrnis seines Daseins.

Es gibt viele Dichtungen der Berufskunst, die über die Jahrhunderte hinaus sprechen, zu allen Völkern und Zeiten, aber es läßt sich kaum ein halbes Dutzend Werke nennen, die auf alle Lebensalter innerhalb des menschlichen Einzeldaseins gleichermaßen wirken, die von der Wiege bis zum Grab Jugend wie Reife zu erfreuen vermögen. Nur wenige Dichter haben Gestalten geschaffen, die zum unverlierbaren Inhalt des Kulturbewußtseins geworden sind, die dem Reich der Geister eine unsterbliche Bevölkerung gezeugt haben. Robinson und Don Quixote sind von solcher Unsterblichkeit und Allgegenwärtigkeit.

Swift hat in Gullivers Reisen das gleiche Wunder künstlerischer Schaffenskraft vollbracht. Die Kinder erfreuen sich heute und immer der Dichtung in ungezählten Bearbeitungen. Der Mann fühlt die zermalmende Macht der Weltsatire. Der Greis, der vor dem Tod zittert, mag sich von seinem Wahn in den Blättern erlösen, in denen die Struldbrugs geschildert werden, die Menschen, die ewig leben und ewig altern. Die Länder, die Gulliver entdeckt hat, sind aus der Geographie unseres Geistes nicht mehr zu tilgen, und die Völker, die er ersann, scheinen uns wirklicher als die Deutschen, Franzosen und Engländer, unter denen wir leben. Die anschaulich visionäre Traumkraft dieser Gebilde ist wie Urzeugung neuen Lebens. Die sinnliche Lebendigkeit der Phantasie ist so groß, daß fast jeder Satz mit Stift und Farbe gezeichnet werden

könnte. Selbst in den Namen, die er ersann, rauscht es wie elementare Natur. Hinter der Fratze birgt sich tiefsinnige Symbolik, und der ausgelassene Schalk hat ein klagendes Herz in der wunden Brust, die doch gegen jede weichliche Rührung hart gepanzert ist. So zwingend ist die Logik dieser Narrheiten, daß sie uns selbst mit ihren wechselnden Erscheinungen wandelt. Wir wachsen über alles Maß hinaus, wenn wir die Abenteuer von Liliput erleben, wir schrumpfen zu einem furchtsamen Nichts in den Händen der Riesen. Es kreist uns im schwindelnden Kopf, wenn wir auf der magnetisch lenkbaren Fluginsel der Laputianer unter das Gewimmel der Schiefgehirnten, der Pläneschmiede geraten, und wir fühlen uns selbst wie Gespenster, wenn die Helden der Weltgeschichte schattenhaft vorübergleiten. Im letzten Teil erreicht Swift das Höchste dichterischer Vision. Der mörderische Witz des Einfalls schreitet im leuchtenden Gewand farbig körperhafter Anschauung. Das Land Utopien tut sich auf, die Platonische Republik der edlen — Pferde, die das scheußliche Gesindel der schmutzigen Affen unterworfen und in die Verachtung gescheucht haben: die Yahoos, in denen Gulliver schaudernd die Menschen erkennt. Diese Pferde aber sind die Vollendung der Natur, friedlich leben sie beisammen, gütig, rein; in ihren Seelen ist kein schmutziger Winkel, und in ihrem Herrentum ist kein Hauch von Grausamkeit. So hell und lauter ist ihre Welt, daß sie nicht einmal Worte für die schimpflichen Begriffe haben, die ihrem Wesen fremd sind. Der Houyhnhnm kennt das Wort Lüge nicht, die alles Tun der Yahoos erfüllt, und als Gulliver, der arme Yahoo, der doch, weil er ein wenig mehr Vernunft hat, eine Zeitlang als Gast der Houyhnhnms geduldet wird, das erhabene Reich schlichter Natürlichkeit verlassen muß und nach England zurückkehrt, verzehrt ihn Sehnsucht nach jenem Land der Pferde. Er kann

den Anblick der Yahoos nicht mehr ertragen, ihn ekelt vor dem eigenen Weib und den Kindern:

„Als ich mir zu überlegen begann, daß ich durch die Paarung mit einer von der Gattung der Yahoos zum Vater von mehreren Kindern geworden war, befiel mich Scham, Verwirrung und Grauen."

Gleichwohl hat Swift diesen Yahoos sein Leben hingegeben:

„Mich ärgert es nicht im geringsten, wenn ich einen Anwalt, einen Taschendieb, einen Obersten, einen Narren, einen Grafen, einen Spieler, einen Politiker, einen Bordellwirt, einen Arzt, einen Zeugen, einen Bestecher, einen Verräter oder dergleichen sehe: das alles liegt nur in der Natur der Dinge. Doch wenn ich einen Haufen Scheußlichkeit erblicke, verzehrt von Krankheiten an Seele und Leib, und wenn der mit Hochmut behaftet ist, so reißt mir sofort die Geduld ... Ich wünsche, die Gesellschaft eines englischen Yahoos auf jede Weise zu etwas nicht ganz Unerträglichem zu machen, und deshalb flehe ich hier alle an, die auch nur eine Spur dieses widersinnigen Lasters besitzen, daß sie sich nicht anmaßen mögen, mir vor die Augen zu kommen."

Um den Geist der Yahoos zu befreien, hat der junge Swift sie in den Witzwirbeln seines Märchens von der Tonne gebadet; das ist die Walfischtonne, die man hinwirft, um die Tiere von den Angriffen gegen die Schiffe abzulenken; das Kirchentum, das man den Yahoos hinwirft, um sie von dem Angriff gegen den herrschenden Staat abzuhalten. Für die armen irischen Yahoos hat der alternde Swift jene Tuchhändlerbriefe in die Welt gesandt, die für immer das unerreichbare Vorbild politischer Kriegsführung bleiben werden. In diesen irischen Pamphleten kündigt sich zuerst das soziale Gewissen an. Swift ist der Erfinder des Warenboykotts als eines Kampfmittels einer unterdrückten Nation. Für Irland schrieb er jene furcht-

barste soziale Satire, die jemals eines Menschen Phantasie ersonnen, jenen Bescheidenen Vorschlag, wie man die Kinder der Armen hindern kann, ihren Eltern oder dem Land zur Last zu fallen. In der nüchternen Sprache eines Kochbuchs gibt er das Rezept. Die armen Mütter sollen ihre Kinder ein Jahr lang säugen und mästen und sie dann für die Tafel des gnädigen Herrn verkaufen:

„Ich gebe zu, daß diese Kinder als Nahrungsmittel etwas teuer kommen werden, aber schon deshalb werden sie sich sehr für den Großgrundbesitzer eignen; da die Gutsherren bereits die meisten Eltern gefressen haben, so haben sie offenbar auch den nächsten Anspruch auf die Kinder."

In der Tat, Swift ist kein echter Humorist und kein Dichter im wahren Sinn des Wortes. Ihm fehlt nun einmal das warme Gemüt. Es ist seine Bosheit, daß er überall Yahoos sieht, und es ist sein Menschenhaß, daß er sie gar befreien will.

[Juli 1911.]

Marie-Joseph Chénier.

Zum 100. Todestag des Dichters der Revolution.

Das Theater der Revolution war keine Revolution des Theaters, aber Revolution auf dem Theater. Die Parlamentsdebatte der ungeheuersten politischen Umwälzung der Weltgeschichte setzte sich fort im Theater, auf der Bühne sowohl wie im Publikum. Die Einheit des Schriftstellers und des politisch tätigen Menschen, die der Stolz der französischen Literatur von Voltaire und Rousseau bis zu den Zola und Anatole France ist, schafft auch die innere Zusammengehörigkeit zwischen dem Drama und der Zeitgeschichte. Die Form verharrt in den strengen Überlieferungen der Klassiker, und die Stoffe werden aus der geschichtlichen Vergangenheit entliehen, aber in der hallenden Rhetorik der Helden brausen die unmittelbaren Kämpfe der Zeit. Hat man des Tags über in der leidenschaftlichen Prosa der Parlamentsrede unter vulkanischen Kundgebungen des Massenwillens Geschichte gemacht, so überläßt man die Fortsetzung des Abends dem gehobenen Spiel des Schauspielers, man stilisiert die Ewigkeit des eigenen Handelns in feierlich stolzierenden Alexandrinern und der Sansculotte sieht sich auf den Brettern der Bühne in der Toga des römischen Republikaners. Der französische Dichter flüchtet nicht ins Reich des Schönen, um sich von dem Elend der Wirklichkeit zu retten. Er erhebt vielmehr die Wirklichkeit ins Reich des Schönen. Der Rhythmus seines Handelns ist auch der Rhythmus seiner Kunst.

So werden die Ereignisse der großen französischen Revolution begleitet von der Sensation des Theaters;

und beide werden mit gleicher Leidenschaft erfaßt. In diesen eisig wehenden, scheinbar seelen- und farblosen Dramen der hohen Gattung fühlt der Franzose unmittelbar den heißen Atem seines wirklichen Daseins, während in der alle Gluten des Daseins ausstrahlenden deutschen Kunst jener Periode eine abgesperrte Welt in sich und für sich auf dem engen Schauplatz vom Parterre zu den Kulissen sich wesenlos ins Innerste des Gemüts auswirkt. Aus Paris schrieb am 7. Dezember 1797 Wilhelm v. Humboldt an Schiller: „Fast alle Stücke, die man gibt, Farcen ausgenommen, sind fortwährende Moralen in Alexandrinern; diese finden bei dem Publikum unbegreiflichen Beifall und werden von den Schauspielern am besten gespielt. Wie diese trockene Art zu moralisieren, bei der kein Gedanke neu, selten nur der Ausdruck kraftvoll ... so großen Beifall erlangen kann, ist mir immer ein Rätsel."

Also diese trockene Art hat die Feuerbrände der Revolution entfachen helfen, und diese platten Gedanken und kraftlosen Wendungen waren mittätig, der Welt ein neues Antlitz zu geben.

Man erstürmt die Bastille und schließt dann das geschichtliche Ereignis, indem man alle Tage auf der Bühne sich den „Karl IX." von Marie-Joseph Chénier vorspielen läßt. Ja, erst durch den Fall der Zwingfeste der Monarchie wird die Bühne dem Drama Chéniers erschlossen. Man erstürmt im Theater die Bastille des Zensors. Während auf der Bühne des „Théatre français" die „Schauspieler des Königs" irgendein gleichgültiges Stück agieren, fliegen auf die Köpfe des Publikums weiße Zettel herab: Warum spielt man solche Jammerwerke, wo doch das große Nationaldrama des befreiten Volkes schon geschrieben ist, der Karl IX. des Herrn von Chénier? Und die gedruckte Demonstration wird mündlich vom Publikum fortgesetzt. Den Schauspielern wird hinauf-

gerufen: Warum spielt ihr nicht Karl IX.? „Wir haben keine Erlaubnis.“ Aus der Masse grollt die Antwort: „Wir brauchen keine Erlaubnis.“ Das französische Publikum nach dem Fall der Bastille ist selbst die Erlaubnis, daß man auf dem Hoftheater ein revolutionäres Stück spielen kann, nein spielen muß. Dann wird das Drama der Bartholomäusnacht gespielt. Ein Rausch kommt über das Publikum, man bricht in Verwünschungen aus, wenn der Kardinal die Schwerter zum Bürgermord segnet und die Verse, die die Revolution prophezeien, müssen wiederholt werden:

Des Lebens Grüfte, schaurige Bastillen
Einst öffnen sie sich unter edlen Händen . . .

Die Revolution schreitet fort. Die hochverräterische Monarchie hat verspielt. Im Theater gibt man — 1792 — Chéniers Cajus Grachus, das Drama der Plebejerrebellion gegen die Aristokratie. Er erklärt den Gemäßigten den Krieg. Aber schon treibt die Revolution auch über den Radikalismus hinaus. Bei dem Vers:

„Gesetz, nicht Blut! Befleckt nicht Eure Hände,“ ruft der Deputierte Albille, ein Advokat aus Rouen: „Gesetz, nicht Blut! Das ist der Vers eines Feindes der Freiheit. Nieder mit den Grundsätzen der Konterrevolution! Blut, nicht Gesetze!“ Eine Panik entstand, das Stück konnte nicht zu Ende gespielt werden.

Das Leben nimmt das Spiel auf: Blut kraft des Gesetzes! Als Mitglied des Konvents stimmt Chénier, von Royalisten seit dem „Karl IX.“ unter die „Ungeheuer, die das Land verderben“ gezählt, für den Tod des Monarchen. Er begleitete sein Votum mit den würdigen Worten: „Ich hätte lebhaft gewünscht, das bekenne ich, niemals für den Tod eines Wesens meinesgleichen stimmen zu müssen; und wenn ich mich einen Augenblick von dem peinlichen Amt erlösen könnte, das mir auferlegt ist, so würde ich für das mildeste Gesetz stimmen. Aber die Gerechtigkeit,

die der Staatsgrund ist, das Interesse des Volkes, schreiben mir vor, meinen äußerst starken Widerwillen zu überwinden. Ich erkläre mich für die Strafe, die vor mir das Strafgesetzbuch bestimmt hat. Ich stimme für den Tod.“ Eine stolze, tapfere, menschliche und gerechte Begründung, die allein schon die reaktionäre Legende zerstört, daß das Urteil über Ludwig XVI. in einem wüsten Rausch niederster Triebe von einer Verbrecherhorde dem vergewaltigten Parlament aufgezwungen worden sei ...

Gegen die Übermacht der äußeren und inneren Feinde der Republik wird der Schrecken proklamiert. Der Jakobiner Chénier ist doch ein Gegner Robespierres. Er schreibt den Timoleon, indem er den Tyrannenmord verherrlicht, den Fluch über die Monarchie spricht, aber auch der Schreckensherrschaft Fehde kündet. Das Stück wird verboten. Der Dichter muß sein Manuskript verbrennen und erst nach dem Sturze Robespierres darf man die Verse hören:

> Der Schrecken würgt den ehrenhaften Mann,
> Läßt Menschlichkeit verdorren, Tugend schweigen,
> Die Tyrannei, hochmütig, mordbegierig,
> Der Ehrfurcht Maske auf der faulen Stirn,
> Rafft sich der Freiheit Namen ohne Scham ...
> Zeit ist's, schuldschwerer Lehre zu entsagen.
> Gesetze braucht's, der Sitte, nicht der Opfer.
> Gewährt den Schurken heilendes Entsetzen.
> Dem Recht verfalle Missetat erbleichend,
> Damit die Unschuld ruhig schlummern darf ...
> Der Schrecken macht nur Sklaven, Menschlichkeit
> Allein bringt uns Gerechtigkeit und Freiheit.

Solche Verse eiferten in dem selben Drama, in dem der Königsmord verherrlicht wurde:

> Zu treffen den Verräter,
> Hab ich das Recht verletzt, das Mord verbietet.
> Doch Könige, sie schützt nicht das Gesetz ...

Wollt Ihr mein Haupt, wohlan, Euch sei's verfallen.
Ich lebte und ich sterbe als ein Bürger.
Lebt nur die Republik, was gilt mein Dasein! . . .

Die Revolution verbrandet. Die über die Welt zerstreute Freiheit sammelt Napoleon in seinen Händen. Und abermals begehrt Chénier die kämpfende Bühne, die ihm die Macht verschärft: In der Gestalt des „Tiberius" klagt Chénier am Ausgang seines Lebens den Imperator an, daß er den Franzosen das Erbteil seiner Freiheit geraubt.

* * *

Marie-Joseph Chénier, der eigentliche Dichter der Revolution, ist heute vergessen. Seine Werke waren Planeten, die nur von fremden Sternen Licht, Wärme und Glanz empfingen und erstarrten, als die Sonne der Revolution verglüht war. Wenn man den Namen Chénier hört, denkt man heute nur an den Bruder André, den Monarchisten, der zarte und heitere griechische Elegien ersann; der mitten im Zusammenbruch des Königtums nach Versailles flüchtete und in den weichen Armen einer holden Fanny von Marmorgöttern träumte; der Charlotte Corday, die Mörderin Marats, feierte, und von seinem jungen Leben, das die Guillotine heischte, mit den Versen Abschied nahm, aus denen die schimmernde Träne ins Ewige, unstillbar, unaufgesogen rinnt:

So wie ein letzter Hauch, ein letzter Strahl des Gottes,
Den Tag verklärt an seinem Schluß,
Rühr' ich die Leier noch am Fuße des Schafottes;
Wer weiß, wenn ich's besteigen muß!
Wer weiß: vielleicht, bevor der Zeiger sich im Kreise
Auf dem geblümten Zifferblatt
Den sechzigfachen Schritt der vorgeschriebenen Reise
Helltön'gen Schlags vollendet hat,
Liegt schon der Schlaf der Gruft auf meinen bleichen
[Zügen;

Vielleicht, bevor es mir gelang,
Im angefangnen Vers den Reim zum Reim zu fügen,
Wird zu entsetzensheiserm Klang
Der Todverkündiger, der zum Gerüst des Schreckens
Uns schleppt mit seiner Söldnerbrut,
Das Echo dieses Saals mit meinem Namen wecken.

Keinen Vers von dem jakobinischen Bruder, der der Herold der Revolution war, hat das Gedächtnis der Nachwelt aufbewahrt. Aber die Revolution hat ihn verewigt. Seine Verse mögen jetzt leer und hohl klingen, aber sie begeisterten doch einmal ein ganzes Volk, seine Lieder begleiteten die Soldaten der Freiheit in den heiligen Krieg gegen das monarchische und feudale Europa, und seine Hymnen wurden auf den Festen der Revolution gesungen, die Marie-Joseph nach hellenischem Ideal schuf.

Als er vor einem Jahrhundert starb, in einer veränderten Zeit, da den Schüler Voltaires die monarchische und religiöse Reaktion der Romantik bei Lebzeiten verschüttet hatte, hielt ihm ein Wortführer dieser rückwärts gewandten Mächte, Chateaubriand, die Gedächtnisrede im Institut; aber auch er beugte sich vor dem Besiegten ehrfürchtig, indem er ihm das Wort in die Ewigkeit nachsandte: „Marie-Joseph Chénier hat die Freiheit angebetet."

Zolas Werk.

„Es wäre zu wünschen, daß ein barbarisches Genie käme, das ohne Lektüre, ohne Kritik, ohne Grübeleien und Abschattierungen das Jahrhundert von morgen mit Axthieben, unter einem herrlichen Aufflammen der Wahrheit und Wirklichkeit, erschlösse . . .“

Emile Zola, „Paris“, Zweit. Buch, IV. Kap.

I.

Im zweiten Stockwerk jenes vornehmen Hauses, hinter dessen ehrsamer Fassade vom Keller bis zu den Dachsparren menschlicher Unflat, wie in einem ungeheuren Pot-Bouille unsäglichen Ekels angehäuft ist, wohnt ein geheimnisvolles Ehepaar. Wir erfahren aus Emile Zolas lichtlosestem Roman nichts weiter über diese Leute, als daß sich der gemeinsame Haß aller der braven Bürger, die das Haus mit ihrem sittenstreng geschmückten Unsauberkeiten bevölkern, gegen sie richtet. Sie sind unnahbar und verkehren mit niemandem. Wir sehen sie nur, wenn sie in peinlich geschlossenem Wagen durch das Haustor fahren, Vater und Mutter, ihren beiden Kindern glücklich zulächelnd, holden Blondköpfen, die Rosen in den Händchen tragen. Der ganze Hausklatsch schäumt jedesmal auf, wenn sich der Wagen zeigt. O, das sind unanständige Menschen, dazu von einem ekelhaften Stolz besessen. Selbst an Begräbnissen nehmen sie nicht teil, nur um nicht so höflich zu scheinen wie ihre Mitbewohner. Aber man weiß wohl, was das für eine Gesellschaft ist. Der Mann hat schmutzige Romane geschrieben. Die Polizei ist schon wegen des Skandals im Hause gewesen. Man wird ihn einsperren — und der wagt

noch anständige Leute zu bewerfen ... So geifert die Pot-Bouille-Kritik in dem großen ehrsamen Bürgerhause, in dem jeder neue Morgen in keuscher Sittlichkeit die Skandale der Nacht verzehrt.

In diesem ironischen Symbol hat Zola frühzeitig seinen literarischen Weg in der Bourgeoisie gezeichnet. In einem geschlossenen Wagen ist er — ein reiner, tapferer Mensch — unbekümmert und unberührt durch das Haustor gefahren, das aus dem lasterhaften Heim der anständigen Gesellschaft hinausführte. Der schmähende, verleumdende Haß verfolgte ihn, der all die heimlichen Sünden in die Öffentlichkeit hinausgeschrien, ein Volksfeind, der Schriftsteller des Kotes, dessen verdorbene Phantasie durchaus nicht die Fülle der edelsten Tugenden sehen wollte, den diese bürgerliche Welt beseelen. Dann freilich, als der Name Emile Zolas zu stolzem Klange gedieh, der die Welt zur Ehrfurcht zwang, empfanden es die ehrlichen Leute von Pot-Bouille als eine große Ehre, den berühmten Mann als Mitbewohner zu haben. Sie reckten sich die Hälse aus, wenn er durch den Torweg fuhr und erwiesen ihm die Ehre, ihn als einen der Ihrigen zu betrachten. Sie wären selbst bereit gewesen, ihm eine Gedenktafel über dem Torweg von Pot-Bouille zu errichten: „In diesem Hause wohnte unser ..." Es war Emile Zolas größerer Ruhm, daß er auch in diesen gefährlichen Zeiten das Fenster nicht herunterließ und den Wagenschlag nicht öffnete. Er fuhr seines Weges im geschlossenen Landauer. Dennoch blieb er, wie durch eine magische Gewalt gezwungen, im zweiten Stockwerk des Hauses des bürgerlichen Pot-Bouille wohnen, in das er nicht gehörte, gegen das er sich absperrte und das er so oft als möglich im verschlossenen Wagen verließ. Das ist die leise Tragik seines Schicksals, dessen reiches Glück seine Tapferkeit und seine Kraft gehämmert.

II.

Nichts ist bewunderungswürdiger an Emile Zolas Persönlichkeit als seine selbstbewußte, eigensinnige, trotzige Tapferkeit. Der Hausklatsch von Pot-Bouille hat äußerlichen Ehrgeiz — der Ehrgeiz ist immer niedrig und meist lächerlich — zur Triebfeder seines Mutes gemacht. Weil ein Kammerdiener noch niemals einen großen Menschen kennen gelernt hat, so ist damit nicht jede Menschengröße ausgerottet. Ohne das heilige Feuer des Missionars ist ein Werk wie das Emile Zolas undenkbar. Ein Charakter, dessen stahlharte Konsequenz niemals in einem Kompromiß gestrauchelt, der frei geblieben ist von moralischen Ohnmachtsanfällen und Augenblicken anpassender Schwäche, den weder tolle Wut noch blindes Lob zu verwirren vermochte, quillt nicht aus den kleinen Eitelkeiten des homo phänomenon, des Kammerdienermenschen, er empfängt vielmehr seine Würde und Stärke vom homo noumenon, dem Menschen des Geistes, dessen Entwicklung den Fortschritt der Kultur bedeutet.

Als Zola im Jahre 1877 als siebenten Band seines Rougon-Macquart-Zyklus den Totschläger (L'Assommoir) veröffentlichte, der zu seinen schwächeren Werken gehört, wiederholte sich in verstärktem Maße die öffentliche Entrüstung, wie schon seine Therese Raquin — ein Zola vor Zola — entfesselt hatte. In der Vorrede der Buchausgabe erwiderte er auf diese Angriffe: „Ich habe dieses Buch geschrieben, wie ich die anderen schreiben werde, ohne auch nur einen Augenblick von dem vorgezeichneten Wege abzuweichen. Hierin beruht meine Kraft. Ich habe ein Ziel, das ich verfolge.“ Dann spricht Zola von seinen schriftstellerischen Absichten: „Ich habe den verhängnisvollen Verfall einer Arbeiterfamilie in dem verpesteten Innern der Vorstädte schildern wollen. Trunksucht und Müßiggang löst schließlich die Fa-

milie auf, sie sinkt in den Schmutz, jedes sittliche Gefühl stirbt ab und das lösende Ende ist Schmach und Tod. Das ist ganz einfach Handlung gewordene Moral. L'Assommoir ist zweifellos das keuscheste meiner Bücher ... Die Form allein wirkt verwirrend. Man hat an der Ausdrucksweise Anstoß genommen. Mein Verbrechen ist, daß ich den literarischen Ehrgeiz hatte, die Sprache des Volkes aufzufangen und künstlerisch zu meistern ... Niemand scheint geahnt zu haben, daß meine Absicht die Arbeit eines Philologen war, die, wie ich meinte, ein lebhaftes historisches und soziales Interesse finden müßte. Im übrigen verteidige ich mich nicht. Mein Werk wird mich verteidigen. Es ist ein Werk der Wahrheit: Der erste Roman über das Volk, der nicht lügt, aus dem das Volk selber spricht. Man darf aus meinem Buche nicht schließen, daß das ganze Volk schlecht sei; denn meine Personen sind nicht schlecht, sie sind nur unwissend und verderbt durch ihr Lebensschicksal, das zwischen harter Arbeit und bejammernswertem Elend wechselt. Lesen, verstehen, im Zusammenhang erfassen müßte man meine Romane, ehe man schon fertige, ungeheuerliche, abscheuliche Urteile über meine Person und meine Werke in die Welt setzt ... Wenn man wüßte, was dieser Blutmensch, dieser wilde Romanschreiber für ein würdiger Bürger ist, ein Mann der Wissenschaft und Kunst, der allein dahin strebt, ein Werk zu hinterlassen, so groß und lebendig, wie seine Kraft ihm nur gestattet. Ich will keine Märchen widerlegen. Ich arbeite und verlasse mich auf die Vernunft des Publikums, das mich schließlich doch hervorziehen wird aus dem Schutt von Narrheit und Torheit, unter dem man mich begraben hat."

In diesen Zeilen lebt das ganze Wesen Zolas: Man empört sich über ihn, er beruft sich auf die Wahrheit und die Wissenschaft. Interessiert sich nicht auch der

Sprachforscher für die Gebilde der Sprache, die auf der Gasse geboren wird? Sollte das ein Dichter nicht dürfen? Er ist unmoralisch, weil er das Laster schildert? Welch ein Irrtum! Die Moral selbst gewinnt in diesen keuschen Büchern Gestalt. Man verleumdet ihn? Nun gut, er wird arbeiten und seinen Weg gehen, den er sich vorgezeichnet, und kein Zweifel, er wird siegreich sein Ziel erreichen.

Er siegte denn auch in der Tat. Aber selbst der Sieg brachte ihn nicht vom Wege ab. Auf dem Höhepunkt seines Schaffens barst der Katholizismus und warf ein Geschling neuer literarischer Werke aus: der Markt wurde erfüllt von Narrengauklern und Satanstollen; ätherische verzückte Seelchen führten geile Bauchtänze auf, Farbenräusche des Unsinns, fromme Absynthschwärmereien drangen in die Literatur, Spiritisten, Okkultisten, Symbolisten haschten die feurigen Ratten ihrer müßigen, aufgepeitschten Einbildung, die Erschöpften schnitten mit feinen Messerchen in ihre siechen Gefühlchen, und die Kunstgigerl scheuchten, mit parfumierten Taschentüchern schlagend, die brutale Kraft des Lebens von sich und schwammen in dem violetten, müden Urduft unsäglicher Gefühlsverfeinerung. Zola aber blieb auf der Erde, fest und stämmig, er lachte des ärmlichen Narrentreibens, verkündete gegenüber den klerikalen Gehirnfinten des Nichtwissens und Nichtwissenkönnens die Wissenschaft und die Arbeit, ein Mann, gefügt aus dem Kernholz der großen Aufklärer, die in der Kulturtradition der Menschheit lebten und schufen das barbarische Genie, das mit Axthieben das neue Jahrhundert bahnt.

Zola ist kein Vertreter der Kunst um der Kunst willen. Zwar kämpft er in L'Oeuvre, dem erschütternden Roman des Künstlermartyriums, für die neue revolutionäre Generation, die vom Hohn des Publikums gestäupt wird, weil sie gegen die stumpfe Ge-

wohnheit Neues sieht und gestaltet. Aber das war auch lediglich die Proklamation von Natur und Wahrheit gegen eine matte Afterkunst, die sich in ihr Atelier sperrte. „Das Volk bedarf der Schönheit, um körperlich vollkommen und guten Herzens zu werden. Nur ein Volk, dessen Geist frei, dessen Seele harmonisch ist, kann ein zufriedenes Volk sein. Alles in der Umgebung der Menschen, alles in ihren Heimstätten muß ihnen die Schönheit vor Augen führen, und besonders die Gegenstände täglichen Gebrauchs, die Gerätschaften, die Möbel, die ganze Einrichtung des Hauses. Der Glaube an die Exklusivität, an den Aristokratismus der Kunst ist töricht, die umfassendste, die allgemeinste, die menschlichste Kunst kann allein das Leben erweitern und verschönern. Wenn das Kunstwerk allen zugänglich ist, im Hinblick auf alle geschaffen wird, dann wird erst die Kunst eine gewaltige Höhe und Weite erreichen, die ganze Unendlichkeit der Wesen und Dinge umfassen. Denn sie entstammt der Allgemeinheit, sie kommt aus dem Innersten der Menschheit hervor, und das unsterbliche Kunstwerk, das Jahrhunderte überdauert, ist das Produkt eines ganzen Volkes, das Ergebnis einer Epoche und einer Zivilisation. Aus dem Volke heraus blüht die Kunst, um sein Dasein zu verschönern, um ihm Duft und Farbe zu verleihen, die zum Leben so nötig sind wie das tägliche Brot."

So kündet der Evangelist der „Arbeit"!

III.

Zolas Lebenswerk ist die Schilderung eines ungeheuren gesellschaftlichen Zusammenbruchs. Er ist der Kulturhistoriker, Geograph, Geologe und Prophet einer Teufelsinsel, die in einem vulkanischen Wirbel verschlungen wird. Er ist der Jesaias einer kosmischen Katastrophe, in der ein Reich strahlender Fäulnis untergeht.

Als der Dichter 1869 den Riesenplan seines zwanzigbändigen Rougon-Macquart-Epos entwarf, spürte er bereits die Zuckungen des Erdbebens. Dann kam Sedan und der Kommuneaufstand, und damit bestätigte die Geschichte selbst seinen voraneilenden Plan: Das zweite Kaiserreich, das mit dem Staatsstreich des kleinen Napoleon begann und in dem brennenden Paris seine Feuerbestattung fand, erwuchs in dem Kyklopenbau der zwanzig Romane. Ein neuerer, verheißender Epilog — Doktor Pascal —, der den Triumph der Wissenschaft verkündet, klingt der Höllenfahrt durchs zweite Kaiserreich nach — ein Holüberruf zu sonnigem Gestade erlösten Lebens.

An der unerreichten Kühnheit des Entwurfes klirrt hemmend die Kette einer falschen Doktrin. Das Schicksal der Zeit verkörpert sich in einer verschlungenen Familiengeschichte. Aus einer Buhlschaft zwischen Wahnsinn und Verbrechen ist eine Horde entsetzlicher Menschen entstanden, Erzväter der Hölle, eine Schreckensgalerie der Entartung. Sie sind die geheimen Elemente, die den Boden unterwühlen, in dem das Kaiserreich zugrunde geht — nichts hinterlassend als den Pestgeruch faulenden Menschenfleisches. So verwandelt sich die strenge Kausalität einer politisch, ökonomisch, psychologisch zu erfassenden Zeitentwicklung in ein dunkles Blutfatum. Die unheimliche Ahnfrau geht um und die Sünden der Väter werden heimgesucht an Kindern und Kindeskindern. Statt des werdenden Verbrechers tritt der geborene Verbrecher auf den Schauplatz. Alles ist bestimmt in des Teufels Rat, der in einer Stunde besonderen Teufeltums den Wahnsinn mit dem Verbrechen kuppelte. Es gibt kein Entrinnen. Das Armesünderglöcklein läutet heimlich schon bei der Geburt.

Zola selbst aber zerrt unablässig an dem Strange seiner Doktrin, die seinem ganzen Wollen widerstrebt. Er sucht ihr zu entschlüpfen, in die Freiheit zu flüch-

ten. Die Miene des kalten Wissenschaftlers, der einfach ausspricht, was ist und sein muß, ist nicht echt. Seine nüchterne Sachlichkeit ist nur eine Notlüge. Der wachsende Kampf gegen das Phantom, an das er sich selbst geschmiedet hatte, ist die Geschichte seiner Entwicklung.

Freilich gewinnt durch diese Unentrinnbarkeit die Schicksalstragödie der Rougon-Macquart jenen dämonischen Zug einer gigantischen Gestalt, der alles Menschliche unterliegen muß. Zwischen dem Anfang und dem Ende glimmt die Zündschnur, die unablässig und unvermeidlich die Explosion nähert. Wir sehen das Unheil nahen, aber, wie durch eine Traumangst gebannt, vermag niemand den Funken zu zertreten.

In den Bänden der Rougon-Macquart rast die wilde Jagd des Kaiserreichs, von blutigen Feuerbränden flackernd beleuchtet, atemlos vorüber. Zola hat dieser Zeit kein unsagbares Wort und keine greuelvolle Untat erspart. Sein gellendes j'accuse — ich klage an — stößt die Türen der kerzenstrahlenden Schlösser ein, es durchstürmt die Höhlen des Lasters, es erweckt die Sittenerschlaffung des Parlaments und der Presse, es reißt die Lustkranken aus Nanas Lotterbett, es lüftet die verschwiegenen Vorhänge des bürgerlichen Doppellebens, es übertönt den Orgelklang der Kirche, überschreit den Lärm des orgiastisch feilschen Börsenpiraten, es stäubt den Puder von den Kulissen, die Bordelle decken, es klirrt hinter dem Pflug, der alle Menschlichkeit mit der Scholle zerwühlt, es reizt den Hunger, der mitten in prassender Fülle leidet, es trauert zornig bei dem schuldlosen Verbrecher, es läutet den unter Tage Fronenden die Stunde der Vergeltung und der Hoffnung, und es stöhnt aus dem Blutvergießen, in dem die Völker einander morden. Ich klage an — ich klage an — ich klage an!

Jeder Roman hat sein besonderes Stoffgebiet, einen

besonderen Duft, es sind Symptome des Verderbens, jedes in einer anderen Tonart. L'Assommoir ist überströmt von Fuselduft und dem Dunste der Waschküche. Nana ist eine unendliche Nacht käuflicher Brunst, das Himmelbett der Dirne steht im Mittelpunkt der Erde, und wenn die Sonne sinkt, strömen die Völker zu diesem Götzenkult der unfruchtbaren Astarte. Germinal ist das Reich des im Kohlenstaub erstickten Lichtes, in dem lebende Automaten der Arbeit erbarmungslos verwittern. In L'Argent deliriert das Goldfieber, die Wollust der Spekulation. Der Wahnsinn, der mordet, wenn er liebt, brütet in La Bête humaine. Ein furchtbarer Blutstrom ergießt sich über den Roman des deutsch-französischen Krieges (Débâcle), ein Meer von Blut, das dann gleichsam in die Flammen sich wandelt, die über Paris zusammenschlagen. Dazwischen taucht die wunderbare Welt des Eßbaren auf, die in den Markthallen, dem „Bauch von Paris“, sich türmt. Das Warenhaus breitet seinen unerschöpflichen Weibertand — au bonheur des Dames —, das die Hirnchen der Bourgeoisdamen trunken macht und nebenbei die bescheidene Biederkeit des kleinen Krämers verwüstet ...

Ist der Rougon-Macquart-Zyklus die Hölle des großen Menschheitswerkes Zolas, so darf man die Trilogie der drei Städte — Lourdes, Rom, Paris — als das Fegefeuer bezeichnen, in dem sich die finstere Verzweiflung des „Materialisten“ an dieser fatalistischen Welt von Zucker und Vitriol, das heißt von Tugend und Laster, zur neuen Weltanschauung der geistigen und sozialen Befreiung läutert. Der Universalpakt des Klerikalismus wird in den drei Städten geschildert. Der zweifelnde Priester Pierre pilgert nach Lourdes, wo in den Wunderwässern die Hautfetzen des Krüppel und Bresthaften schwimmen. Kann die Menschheit durch Rückkehr zu dem naiven Kinderglauben genesen, der von Quellen, Steinen,

Puppen Erlösung von ihrem Jammer hofft? Lourdes antwortet: Nein. In Rom ringt Pierre mit dem Traume eines verjüngten Reformkatholizismus, der sich mit der Wissenschaft und der Demokratie aussöhnt. Zola hat hier jene neueren Anpassungsversuche der Kirche dargestellt, die selbst mit dem Atheismus paktieren würde, wenn sie nur so die Macht zu behaupten vermöchte. Pierre kehrt nach Paris zurück: Welch lächerliche Einbildung, daß ein neuer Katholizismus die Religion der Demokratie, das geläuterte, menschliche und lebende Evangelium predigen werde. Ein letzter Trostgedanke bleibt ihm; eines ist wahr und ewig in der katholischen Religion, die Nächstenliebe, die Caritas. In Paris bricht auch dieser Wahn zusammen. „Genügt nicht," ruft Pierre verzweifelnd aus, „ein vor Kälte und Hunger gestorbener Greis, um das Gerüst einer auf Almosen erbauten Gesellschaft zusammenbrechen zu lassen? Ein einziges Opfer, und diese Gesellschaft war verurteilt." Diese beleidigende und listige Barmherzigkeit der wohltätigen Bourgeoisie ist in Wahrheit der Bankrott der Nächstenliebe: „Die Nächstenliebe wird zusammenbrechen; die Armen glauben nicht mehr an sie, erbosen sich über dies lügnerische Paradies, dessen Verheißung ihre Geduld so lange aufrecht hielt, fordern, daß man sie wegen der Regelung ihres Glücksanteils nicht auf den Morgen nach dem Begrabenwerden vertröste. Ein Schrei nach Gerechtigkeit steigt von allen Lippen auf — Gerechtigkeit auf dieser Erde, Gerechtigkeit für die, die hungern und dürsten, denen zu helfen die Barmherzigkeit seit den achtzehn Jahrhunderten des Evangeliums überdrüssig ist, die noch immer kein Brot zu essen haben!" Und der abtrünnige Priester schreibt dem Katholizismus die Grabschrift: „Wie wird man in tausend Jahren, wenn der Katholizismus nur mehr ein uralter, toter Aberglaube sein wird, wie wird man staunen, daß die Ahnen diese Religion der

Qual und des Nichts ertragen konnten: Gott ist ein Henker, der Mensch wird entmannt, bedroht, gefoltert, die Natur für eine Feindin erklärt, das Leben verflucht, der Tod allein gilt als süß und befreiend! Zweitausend Jahre lang wurde das Vorwärtsschreiten der Menschheit von der abscheulichen Idee gehemmt, daß man dem Menschen alles entreißen müsse, was er Menschliches besitzt: Wünsche, Leidenschaften, den freien Geist, den Willen, die Tat, seine ganze Kraft. Welch ein freudiges Erwachen wird es sein, wenn die Jungfräulichkeit verachtet, die Fruchtbarkeit wieder eine Tugend werden wird, wenn im Hosianna der befreiten Naturkräfte die Wünsche geehrt, die Leidenschaft nutzbar gemacht, die Arbeit emporgehoben, das Leben geliebt werden und die ewige Schöpfung der Liebe zeugen wird."

Die neue Religion des gottlosen Priesters Pierre wird in dem letzten Romanzyklus Zolas, den vier Evangelien, gestaltet. Wir steigen aus dem Fegefeuer zum Paradies empor: die Befreiung der Liebe zur *Fruchtbarkeit*, die Befreiung der *Arbeit* in der sozialen Gesellschaft, die Befreiung der *Wahrheit* im Staate der *Gerechtigkeit*.

Das vierte Evangelium, die *Gerechtigkeit*, hat Zola in den Tod mitgenommen.

IV.

Schon im Laufe der Rougon-Macquart-Romane nahm das lehrhafte Element zu. Die älteren Werke begnügen sich mit den grausamen Tatsachen, den furchtbaren Kontrasten, aus denen der Funke einer unausgesprochenen Moral sich entzündet. Später gipfeln die Dichtungen in Apotheosen der Sehnsucht, in leuchtenden Weissagungen, in phantastischen Fiebergesichten. Durch all den Kot schreitet ein Befreier, der den Chorus darstellt. In den drei antiklerikalen Romanen tritt die Tendenz schon herr-

schend hervor, in den vier Evangelien überwuchert sie die realistische Handlung und verdichtet sich zur Utopie, zum Zukunftsbild.

Aber wenn auch Zola nicht dichtete, um zu fabulieren, sondern um zu kämpfen und zu bilden, so bedeutet das keineswegs eine Minderung seiner Künstlerkraft. Es ist eine verzärtelte, unwahre Artistenästhetik, die Wissenschaft und Ethik aus der Kunst aussperren will. Kunst ist in ihrem innersten Wesen nichts anderes als die Vereinigung wissenschaftlicher Erkenntnis und idealen Wollens in der freien, gestaltenden, sinnlich-anschaulichen, phantasiemächtigen Lösung des Gefühls.

Die Wahrheit ist, daß Zolas Kunst durch seine Tendenz erhöht und geadelt worden ist und ihr über manche Ebbe der ursprünglichen schöpferischen Gewalt, die in den letzten Werken nachließ, tragend hinweghalf. Seine Werke sind Dichtungen größten Stiles, obzwar sie zugleich Traktate, Weltpredigten sind und sein sollen.

Zwar ein Menschenbildner und Seelenkünder ist Zola nicht. Nur die grell beleuchteten Episodenfiguren werden lebendig. Sonst wachsen ihm durch Vereinfachung des Mannigfaltigen und Herausarbeitung typischer Züge die Gestalten ins starr Symbolische. Er gibt nur den Kehrreim statt des ganzen Gedichtes, das besondere Kennzeichen statt des Porträts. Und seine Philosophie ist geradlinig, allzu typisch, allzu elementar.

Aber das Massendasein dieser bunten Zeit, die Lebensäußerungen der Kultur, das Stimmungsbild der Landschaft, die Abgründe der menschlichen Gesellschaft, die Verruchtheit der Institutionen, der ganze wahnsinnige, verbrecherische Cancan um Gold und Fleisch, die großen Leidenschaften und die bestialischen Begierden, die stolzen Schöpfungen der menschlichen Vernunft und die Kontraste der Barbarei — all das verdichtet sich zu tiefen und starken Gebilden

von unerreichter Kraft der Anschauung. Zola hat das Seelenleben der Stadt Paris bis in die feinsten Zuckungen und Regungen belauscht und dargestellt, dieses Paris, das in Abendnebeln fröstelt, in Regenschlamm ertrinkt, in der Mittagssonne des knospenden Mai jubelt, das in den Wollustschauern der Mitternacht fiebert, Paris, das hungert und praßt, friert und schwelgt, spielt und tanzt, das in Schmerzen sich krümmt und im Rausche torkelt, dies Paris der Spelunken und Paläste, der Dirnen und Abenteurer, der Spitäler und Asyle, der frommen Messen und schamlosen Obszönitäten, des stillen glücklichen Friedens und der lärmenden Sensationen, dies Paris der Kunst und der Reklame, der Wissenschaft und der korrupten Lüge, der ernsten Arbeit und des müßigen Schwindels, dies Paris, das seine Sünden und Frevel in der brennenden Sturmflut der Kommune büßt.

Alle Werke Zolas sind erfüllt von solchen grandiosen Stimmungsgemälden, die das Sprödeste selbst zu bändigen wissen. Hätte Zola nur Germinal und Débâcle geschrieben, er gehörte unter die Ewigen der Kunst. Namentlich in den Kriegsschilderungen entfaltet er eine unerreichte visionäre Wucht des Grauenhaften, das von Entsetzen zu Entsetzen steigernd jagt: die Erstürmung von Bazeille, der Marsch durch den granatenbesäeten Wald, die Szene im Lazarett, die Schrecken im „Lager des Elends", der Brand von Paris — niemals haben bloße Worte so Ungeheures gestaltet. Freilich, das sind nicht die Kriegsbilder, wie sie in den Nationalgalerien hängen. Der Krieg ist keine Komposition von Heldenmut, Patriotismus tiefsinniger strategischer Mathematik, welthistorischer Mission, blanken Uniformknöpfen, leuchtenden Fahnen, so ein heroisches Schaustück, auf dem die paar Blutstropfen nur den Zweck dekorativer Farbenwirkung erfüllen sollen. Hier lebt das entfesselte Kannibalentum, der Raubtierwahnsinn, der sich im Blute besäuft.

Das gehört zu der Tapferkeit und zu der aufrichtigen Künstlerschaft Zolas, daß er dem Schrecken niemals einen Hauch seiner Fruchtbarkeit genommen hat. Die Laster, die Zola darstellt, locken nicht, die Verbrechen reizen nicht. Die Armut hat keine Anmut. Der ganze Ingrimm der verratenen und geschändeten Humanität beruht in den erbarmungslosen Bildern des Grausens und Ekels. Könnten Bücher mit der ganzen Kraft ihres Wesens die Welt umbilden, es gäbe nach L'Assommoir keinen Trunkenbold mehr, nach Nana keine Prostitution, nach Germinal keine Ausbeutung, nach Débâcle keinen Krieg, nach Lourdes keinen Klerikalismus, nach Fécondité keinen Liebesverrat mehr. Zola hat die Welt der kapitalistischen Barbarei entblößt und zertrümmert, aber diese Welt lebt noch immer — ein Denkmal der Ohnmacht alles Kunstwollens, schüfe es selbst mit Gigantenfaust.

V.

Nicht die Tendenz an sich hat Zolas Kunst geschwächt, sondern die schwankende Unklarheit seiner Tendenz. Der Irrtum seiner ursprünglichen Doktrin, die in einem trüben Blutaberglauben der Vererbung wurzelt, bildet die Schranke zwischen dem Dichter und der lebendigen Entwicklung, in die er nur einmal — in der Dreyfusaffäre — unmittelbar handelnd eingriff. Die Geschichte der nie völlig überwindenden Loslösung von dem Irrtum seines Anfanges ist zugleich die Geschichte seines Sozialismus, zu dem er nie in ein klares, sicheres Verhältnis kam.

In L'Assommoir ist Zola noch völlig in physiologischem Determinismus befangen. Es ist eigentlich nur ein dummer Zufall, daß dieser Coupeau Alkoholiker wurde und im Delirium umkam. Hätte er nicht einen Unfall erlitten, so wäre er vermutlich ein ordentlicher Mensch geblieben, dem selbst die lauernde Erbsünde nichts anhaben konnte, und seine Tochter

Nana wäre, ordentlich erzogen, nicht die furchtbare Dirne geworden, die ganz Frankreich vergiftete und die verdorbene Nation nach Sedan führte. Ein Bauunfall wird so zum Motor der ganzen erblichen Entartung eines dem Untergang verfallenen Geschlechtes.

In Germinal ist schon nichts mehr von dieser oberflächlichen Strategie des Zufalls, der das Schicksal regiert. Aus den Tiefen der Gesellschaft und ihrer widersinnigen Struktur selbst wächst das Elend. Und in den hymnischen Schlußworten, die das Herz des internationalen Proletariats zuerst dem Dichter gewannen, klingt es fast wie das Bekenntnis zum modernen Sozialismus: nichts mehr von unüberlegten, wilden Putschen, man wird sich still und stet organisieren, die Arbeiterklasse zu einem gewaltig anschwellenden Heere formieren, das die politische Macht erobert und dann an die Arbeit gehen kann, um die Welt umzugestalten.

Einen merkwürdigen Rückschritt bedeutet wieder L'Argent. Die einzige anständige Figur in diesem Hexensabbat des Gründungsschwindels ist ein armer schwindsüchtiger Jude, der in einer Dachstube haust und Marx studiert. Er arbeitet an einem Werke, in dem er die Baupläne für den sozialistischen Zukunftsstaat ziffernmäßig genau entwirft. In dem Zusammenbruch der Börsenpanik stirbt er, in den Fiebergluten seiner letzten Stunden phantasiert er Marx, freilich einen bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten Marx. Dennoch kündet er die sozialistische Gesellschaft und in solchen Visionen verklingt der Roman. Es ist zweifellos keine Verhöhnung des Sozialismus, wie man wohl gemeint hat. Nicht die Umnachtung des nahen Todes, sondern das ahnungsvolle Hellsehen am Rande des Grabes kündet — nach der nicht mißzuverstehenden Absicht Zolas — die Zukunft. Dennoch wird der Sozialismus in die Zweideutigkeit einer fiebernden Träumerei gebracht, und vor allem, was

schlimmer ist, er erscheint durchaus unklar, mystisch, verschwommen.

Die politische Aktion des Proletariats erscheint am Schlusse von Débâcle. Für die Kommune wird kein Wort der Sympathie geäußert. Im Gegenteil: der Aufstand wird als eine Folgekrankheit des Krieges erklärt, als eine pathologische Erscheinung geschwächter Hirne. Um kein Mißverständnis zu erwecken: die Kommune wird von Zola nicht etwa verurteilt, und die Schreckensherrschaft der Versailler wird keineswegs geschont. Aber die Revolution wird nicht als historische Notwendigkeit aufgefaßt, sondern als physiologischer Ausbruch überreizter Nerven.

Endlich in den drei Städten und den Evangelien bekennt sich Zola unbedingt zu den positiven Idealen des Sozialismus, aber nicht zu den reifen Formen der modernen Arbeiterbewegung. Aus der Hölle des Kapitalismus rettet der Dichter sich in das Paradies Fouriers. In Paris wird die lebendige Sozialdemokratie nicht gerade sehr sympathisch behandelt. Unter leicht erkennbarer Maske wird der Führer der Marxisten bespöttelt. Aber in den utopischen Schilderungen von Travail erkennt Zola doch das Endziel des Sozialismus an. Die Phalanxen sind nur ein Übergang, ein Kompromiß, ein Zwischenspiel bis zur endgültigen Vergesellschaftung der Produktionsmittel, der Beseitigung der Lohnarbeit und der Errichtung der sozialistischen Gesellschaft. Und auch die Teilnahme an den politischen Kämpfen des Tages wird nicht mehr als unnütz und verächtlich verworfen.

Zur sozialistischen Utopie drängte Zola nicht nur sein Mangel eines durchgebildeten Sozialismus, nicht nur die künstlerische Notwendigkeit, die erlöste Zukunft in unmittelbaren, lebendigen Kontrast zur Gegenwart zu bringen, sondern auch sein Hang zur Idylle. Im Grunde hat Zola seit jeher einem idyllischen Sozialismus gehuldigt. Er erholte sich von

seinen Wanderungen durch menschliches Elend in lichten, himmelblauen, zarten Idyllen. Neben die unheimlichen Kolosse menschlicher Tierheit zeichnete er gern anmutige, reine Geschöpfe, schlicht, hingebend, tapfer, opfermutig, träumerisch, denen feines Goldhaar wie ein Heiligenschein die kindliche Stirn umleuchtete. Paul und Virginie, das unvergängliche Liebespaar, feierte des öfteren seine Auferstehung, und Rousseaus ewige Sehnsucht nach der einfältigen Größe der Natur ruhte tief und schwärmend auf dem Grunde seiner anklagenden Modernität. So wird sein utopischer Sozialismus eine erweiterte und vergrößerte Idylle. Paul und Virginie umfangen sich jetzt in freier Liebe und verherrlichen keuschen Sinnes die Fruchtbarkeit. Travail strömt über von derlei holden Idyllen. Die schlichte Naturstimmung umströmt nicht mehr bloß Hain und Bach, Blume und Feld, sie quillt über die Riesenbauten der Industrie, die weiten Magazine der Genossenschaften, die Stätten kommunistischer Erziehung. Es sind Idyllen mit elektrischem Betrieb, die an feuriger Leidenschaft die Schwärmerei des achtzehnten Jahrhunderts übertreffen, wie das Holzfeuer von ehemals überwunden wird durch die Gluten, in denen man Platin schmilzt.

Aber dieses idealistische Erwecken der Sehnsucht ergänzt notwendig die Größe des unbarmherzigen Kritikers und Anklägers. In der Doppelgestalt nur wird er würdig, in die große Befreierfamilie aufgenommen zu werden, die Frankreich der Welt geboren hat. Auch Zola ist ein Enzyklopädist. Er gehört zur Rasse der Voltaire und Rousseau, wenn er auch literarisch die Kleidung der Balzac, Flaubert und Hugo trägt und behauptet, auf die Lehre Taines zu schwören. So ward Zola wie der Held seiner antiklerikalen Trilogie ein gottloser Priester, wie alle großen Künstler ein Prophet, der den neuen Himmel und die neue Erde kündet.

[1902.]

Strindberg nach der Höllenfahrt.

I.

Scheiterhaufen.

Das Schicksal klopft an die Pforten. Strindberg spricht! Am Ende seines Schaffens sind die vier Kammerspiele entstanden, deren eines Der Pelikan ist (in Scherings deutscher Übertragung Der Scheiterhaufen genannt). Dramatische Greisenmusik, aus der Tiefe und Stille eines langen schweren Lebens gebeichtet, zugleich eine geheimnisvoll beklommene Zwiesprache mit den unbekannten Mächten der Ferne. Das ist die Welt von Beethovens letzten Quartetten. Wie im Gesicht des Todes, ganz für sich selber und darum ganz für die Ewigkeit gesagt, erklungen; ja wie von jenseits des Grabes her letzte Einsicht kündend.

Wer ist ein Dichter? Der seiner Zeit den Mythos zu ersinnen und zu gestalten weiß, in der Zusammendrängung all ihrer Empfindungen und Gedanken, in ihrer Sprache, ihren Formen, ihrem Stoff. Was einem poetisierenden Dilettanten wie Richard Wagner (als Textler seiner Musik) mit all dem grell verwirrenden, geliehenen Aufgebot von Göttern und Helden, von Perücken und Stopfwaden nicht gelingt, Strindberg läßt es erstehen im Zusammenklang von ein paar menschlichen Instrumenten, in den Urworten höchster, neuerrungener Einfachheit, in den Urgebilden ganz gewöhnlicher Vorgänge unserer Tage: Götterdämmerung!

In diesem Scheiterhaufen-Drama wird sehr eindringlich gehandelt von Essen und Heizen, von ordentlicher

und lügenhafter Wirtschaftsführung, von schlechtem Brei, Schulden, Unterernährung. Man kann sich sogar belehren, wie Schneehühner gebraten werden müssen, und wie man sie liederlich verdirbt. Zweimal erscheint ein Buch auf der Bühne: das eine Mal ein juristisches Lehrbuch, aus dem ein Student für das Examen büffelt, das andere Mal ein Kochbuch, aus dem eine junge Frau sich unterrichten will, wie man wohlschmeckende und nahrhafte Speisen auf den Tisch bringt. Dennoch empfindet man keinen Augenblick, daß sich da ein Stück enger häuslicher Misere vor uns abspielt, irgendein Familiendrama.

Der Mythus einer Welt ersteht vor uns — Götterdämmerung. „Ich kann nie mein Examen machen (stammelt der Student, der sein Elend und seinen Hunger im Trunk betäubt); ich glaube nicht ans Gerichtswesen; die Gesetze scheinen von Dieben und Mördern geschrieben zu sein, um die Schuldigen freizusprechen! Ein Wahrhaftiger ist nicht beweisfähig, aber zwei falsche Zeugen sind voller Beweis! Um halb zwölf ist meine Sache gerecht, aber nach zwölf habe ich das Recht verloren. Ein Schreibfehler, eine fehlende Randbemerkung kann mich unschuldig ins Gefängnis bringen! Bin ich barmherzig gegen einen Schurken, so läßt er mich wegen Beleidigung bestrafen. Meine Verachtung Leben, Menschheit, Gesellschaft und mir selber gegenüber ist so grenzenlos, daß ich mich nicht mehr anstrengen kann, zu leben.“

Ein Toter ist eben aus dem Hause getragen. Es riecht nach Karbol und Kränzen. In den durchfröstelten Salon, wo breit das Ruhebett mit der roten Plüschdecke steht, das Sterbelager, wehen an den geöffneten Fenstern die Gardinen und blähen sich, als ob sie gespenstisch lebten, von Geisterhauch bewegt. In dem Schaukelstuhl, der sich immer von selbst bewegt, hat der Alte gesessen, dem seine Frau das

Dasein zerfraß. Die Witwe döst unruhig, ein schwarzer Unhold, in dem vom Tode gezeichneten, unberührten Zimmer. Als Schlafwandlerin ist sie durchs Leben gegangen. Die Frau hat nach einem furchtbaren Wort des Mannes, das jetzt der Sohn ihr ins Gesicht schleudert, früher lügen als sprechen gelernt. Sie hat in unersättlicher Lebensbegierde, nie aus dem Wahn ihrer blind tastenden Natur erwachend, das Heim zerstört, den Mann betrogen, die Kinder hungern und frieren lassen, zuletzt die Tochter dem eigenen Galan verkuppelt. Aus dem frischen Grabe, in das er schweigend gegangen, steigt nun der Tote hervor — Ankläger und Richter, immer unsichtbar, doch von Beginn bis zum Ende die Szene und die Handlung beherrschend. Und niemand vermag nach dieser Enthüllung mehr zu leben. Der Sohn legt Feuer in der Küche an. Es gibt kein Entrinnen mehr. In panischem Entsetzen, als Ausbruch letzten Lebenswillens, immer noch umhüllt von dem Dunst ihres Lügendaseins, stürzt sich die Frau vom Balkon auf die Straße. Die Geschwistet aber enden, eng umschlungen, vom Rauch betäubt in Visionen eines reineren, helleren Daseins. Jetzt ist es warm um sie, zum ersten Male brauchen sie nicht zu frieren. Erinnerungen wachen ekstatisch auf: Weihnachtsabende, an denen man sich satt essen konnte. Die Totenkränze des Vaters verbrennen, und das Gesicht seiner vergrämten, menschenhassenden Güte wird lebendig. Der Wäscheschrank brennt, es riecht nach Lavendel und Rosen. Das Küchenspind brennt, es duftet nach Tee und Kaffee, nach Zimt und Nelken. Ist es nicht Sommer? Die Freiheit der Sommerferien? Ein frisch gestrichener weißer Dampfer liegt im Hafen und wartet auf die Kinder. Jetzt beginnen die Sommerferien. . . . (Man vergleiche mit den aufwühlend betäubenden Gesichten dieser Sterbenden die breit und flach zerrinnenden Visionen des armen Hannele

— und man wird Dichterwerte zu unterscheiden lernen!)

Es ist eine zermalmende Tragödie, die den Atem des Lebens stocken läßt und die doch voll ist von strömender Sehnsucht und Freiheit. Leise klingt aus irgendeinem Zimmer in jeden Akt Musik. Strindberg hat vorgeschrieben, was man hören soll: Ein posthumes Impromptu von Chopin, ein Wiegenlied von Godard, ein Walzer von Wolf-Ferrari. Was man so auf dem Klavier spielt, ohne zu wissen, daß es irgendwo in der Nachbarschaft zu phantastisch schreckender Ironie wird.

[Februar 1915.]

II.

Rausch.

Strindbergs Rausch-Komödie aus dem Jahre 1899 ist zerrissen und zerglüht von den Inferno-Erinnerungen der damals überwundenen Zeit geistiger Umnachtung.

Eine Komödie — dies bannende Spiel nächtigen Grauens? Bei der Aufführung hatte wohl kaum einer das Gefühl, im Reich der Komödie sich zu befinden, und der sarkastisch-tiefsinnige, jäh sich erhellende Schluß-Dialog — Herkules am Scheidewege, der plötzlich die Lösung findet, daß die beiden Wege ganz gut zusammenlaufen können! — schien fast wie eine unverständige Heiterkeit, die der Dichter mutwillig in sein Stück hineingedichtet, als ob er die Rolle eines unverständigen Publikums, das bei den letzten Tiefen einer von ihm selbst nie erlebten Tragik fassungslos zu lachen pflegt, seinem Werke einverleiben wollte.

Dennoch führen die acht Bilder des Rausch-Dramas mit Recht die Bezeichnung, die es bei der Erstaufführung vor 15 Jahren trug: Komödie! Es ist die Eingebung letzten phantastischen Humors, die mit den

Mitteln des Wortes und der Szene erreicht, was bisher nur der reinen Instrumentalmusik gelang.

Ein Schriftsteller gewinnt nach einem ganzen Leben voll Not, Mißachtung und Verfolgung einen lärmenden Bühnenerfolg. Ganz Paris lebt einen Augenblick in seinem Namen. Der Sieger aber stürzt sich, berauscht, in die Arme der Verführerin, vergißt darüber den Freund, dessen Geliebte sie war, die eigene Gefährtin seiner Not und sein Kind. Dies Kind stirbt plötzlich, und der Dichter gerät in den Verdacht, der Mörder zu sein. Aus der Haft wegen mangelnder Beweise frei gelassen, fällt er mit seiner Rausch-Gefährtin in noch tiefere Erniedrigung: sie finden sich in dem üppigsten Restaurant von Paris, ohne einen Pfennig Geld, er wie ein ertappter Hochstapler, sie von einem Sittenschutzmann roh bedroht, unter Kontrolle gestellt zu werden. Schließlich wendet sich alles zum Guten. Die wirren Beziehungen lösen sich. Der Dichter steigt empor!

Das — plump-inhaltlich wiedergegeben — scheint stofflich ein derbes, krasses, gemeines Kriminaldrama. Aber der äußere Hergang ist gleichgültig und nichtig. Die ganze Welt der Erlebnisse, Gefühle, Stimmungen, Gedanken unserer Zeit braust in ihm, gebunden an wirkliche Pariser Schauplätze (mit Dichteraugen gesehen und wiedergezaubert!) und an wirkliche Menschen (in ihrer ganzen Wirklichkeit geschaut und gestaltet!). Die Nacht spricht, bloß und losgebunden, in furchtbarer Nacktheit ihre tiefsten Geheimnisse aus. Frevelnd spielende Gedanken werden Wirklichkeit, das bewußtlos verwegene Wort wird Tat. Die Menschen ringen miteinander hüllenlos, enthäutet, wie im blutig verschlungenen Krampf bloßliegender Nerven. Übermütige Hirne brüsten sich in ihrem Wahn. Arme Seelen verzittern in Pein. Die Sinne brennen purpurn in die Nacht, orgiastisch schäumt das Leben auf, dann — ein kleiner Ruck des sozialen

Räderwerks — und die Brünstigen werden von der Schande geschleift und alles wird leer, schmutzig, häßlich.

Hat man schon das Organ dafür, mit welcher Kraft und Natürlichkeit hier in ein paar huschenden Augenblicksbildern das ganze teuflische Zufalls- und Schicksalsspiel sozialer Deklassierung geformt worden ist? In drei Worten werden in einer Seitenbemerkung ganze Daseinssphären unserer Gegenwart soziologisch enthüllt. Die Astarte der Rauschnacht ist aus guter Familie, sie entwurzelte sich und wurde Künstlerin. „Brich deine Künstlerlaufbahn ab, die durch keinen anderen Beruf bedingt war als den, hinauszukommen, wie es heißt, zur Freiheit und frohem Leben — du siehst, wie froh es war. Reise heim zu deiner Mutter..."

Die ewigen Probleme des Menschentums wandeln leibhaft durch das Drama: Freiheit, Gott, Religion, Kunst, Glück, Liebe, Ehe, Schuld, Buße. Nichts wird lehrhaft diskutiert, jedes Wort wird bildhaft, jeder Gedanke unmittelbar dramatische Triebkraft. Und die lastende Schwere des Stoffes, der Stimmungen und Ideen ist bezwungen und aufgelöst durch den stählern federnden Geist des Dichters, durch die Anmut der Kraft. Zarathustra, der Prophet und Tänzer! Strindberg und Nietzsche verstanden sich! Über dem Spiel der Gespenster und Dämonen erhebt sich die reife Heiterkeit des zu einsamem Frieden Wandernden. Die letzte Szene dieses Dramas, die unverstanden den äußerlichen theatralischen Erfolg schwächte, ist aus der frommen Gottlosigkeit des „schönen Alters" geboren, wie es Strindberg in Shakespeares Sturm empfand, da er das junge Paar der Liebenden in Prosperos Zelle, in keuscher Freiheit und Beherrschung Schach spielen läßt. „Zu diesem Ergebnis" (schreibt einmal Strindberg) „kam der freie Renaissancemann Shakespeare, als das Alter ihm die Weisheit gab, die er selber nicht zu benutzen ver-

mochte. Alles Schöne aus den Träumen der Jugend stieg auf, als er seine eigenen Kinder sich dem Brautstand nähern sah ... Ist das nicht schöner: ein Alter mit wiedergewonnener Vernunft und unschuldigem Kinderglauben zu sehen, als zu hören, wie der zynische Greis am Rand des Grabes in einem Rinnstein von seines Vaters Bett und seiner Mutter Torheit singt?"

Wie soll man diesen alten Strindberg spielen? Die Schwierigkeit, für den Rausch den rechten Strindberg-Stil zu finden, ist nicht geringer als die Darstellung seiner historischen Dramen, in denen die Weltgeschichte in Erscheinungen und Gestalten wie in einen Traumzustand gerückt wird, der zugleich gespenstische Unwirklichkeit und tiefste Wesenhaftigkeit ist (so, wie man gerade in unserer unmittelbaren Gegenwart erlebte Weltgeschichte zu empfinden vermag!). Diesen helldunklen Strindberg-Stil, der weder ironische Zersetzung, noch handfeste Eindeutigkeit wirken darf, hat man bisher nicht gewonnen. Die Aufführung war ganz auf gespenstische Stimmung, auf Nachtgraus und Sinnenwahn gestellt. Das Geisterhafte wurde noch gesteigert durch die in ihrer einfachen, starken Farben- und Formenerfindung eindrucksvollen Bühnenbilder. So wurde die Szene im Luxembourggarten zu einer unheimlichen Gespenstervision. Um dieser Wirkung willen rückte man die Szene ins Mitternächtige, statt in die Abenddämmerung; Strindberg selbst gibt die Bühnenanweisung: „Bei der Statue von Adam und Eva. Es rauscht in den Bäumen und auf dem Boden bewegen sich Laub, Stroh und Papierfetzen." Durch diese tragische Verfinsterung erschien dann die Schlußwendung völlig unvermittelt. So waren auch die handelnden Personen allzu lastend ins Düstere und Schwere stilisiert. Durch jeden Strindbergschen Menschen schimmert wie das eigene Leben so auch das Weltsymbolische durch. Aber es sind in erster Linie doch lebendige Originalmenschen, nicht

nur sprechende Stimmungsmasken. Maurice vor allem sollte wie ein ungebärdig sprudelnder Mann von geistiger Größe und — bei aller verzweifelten Zerrissenheit — innerer Energie gegeben werden.

[April 1915.]

III.

Gespenstersonate.

Uraufführung in den Münchener Kammerspielen.

Die Reihe der Dramen Strindbergs, die den Kammerspielen nicht nur einen künstlerischen, sondern auch einen materiellen Erfolg verschafft haben, gewann in der — „ausverkauften" — deutschen Uraufführung der Gespenstersonate ihre bedeutendste Steigerung. Man staunt immer wieder, mit wieviel Weisheit auch die Theaterwelt regiert wird. Alle die Direktoren, die Dramaturgen haben die Jahre hindurch zusammen nicht so viel Einsicht aufgebracht, um zu erkennen, daß die Gespenstersonate auch rein theatralisch ein unvergleichlich starkes Werk ist. Jetzt erst haben wir die erste Aufführung in Deutschland erlebt, und die Gespenstersonate wird nun nicht wieder verschwinden.

Eine Sonate Beethovens, Böcklins Toteninsel und die Offenbarung Johannis, jenes dunkel glühende Buch, das immer wieder in den Katastrophen des Daseins große Geister — einen Fichte z. B. — mit seiner mystischen Sehnsuchtsgewalt über die Verzweiflung emporzuretten die Kraft hat — das sind die künstlerisch-religiösen Überlieferungen, in die Strindberg seine eigene Welt hineinbaut. Von Beethoven übernimmt er mehr als nur die allgemeine musikalische Stimmung. Dies Drama ist wie eine Sonate durchkomponiert; und wie mit dem ersten Takt eines Beethovenschen Werkes der gemeine Tag versinkt und

eine neue, in sich geborgene Welt aufwächst, so ist bei Strindberg mit dem ersten Wort und der ersten Szene der Zauberkreis gezogen, in dem wir bis zum letzten Hall gebannt bleiben. Hat man wohl schon ganz die Unermeßlichkeit der dichterischen Bildkraft erfaßt, die in dem Anfang der Gespenstersonate sofort uns von allem Gewohnten absperrt und in das Reich neuen Erlebens entrückt? Das Ungewohnteste, das doch ganz natürlich aus dem Alltäglichsten, aus dem Tausenderlei des häuslichen Daseins unserer Tage hervorwächst.

Ein vornehmes Eckhaus, mit vielerlei Leben und Sterben unter einem Dach. Durch ein Fenster sieht man die Marmorbüste eines schönen jungen Weibes. An einem anderen Fenster stehen blaue, weiße, rosa Hyazinthen. Über ein Balkongeländer hängt eine blauseidene Bettdecke. Vor dem Hause ein kleiner Platz mit einem Springbrunnen und einer Anschlagsäule. Strindberg zeichnet die Szene: „Wenn der Vorhang aufgeht, läuten in der Ferne mehrere Kirchen. Die beiden Flügel der Haustüre stehen offen; ein dunkel gekleidetes Weib steht unbeweglich auf der Treppe. Die Pförtnerin fegt den Flur; dann reibt sie das Messing der Haustür; darauf begießt sie die Lorbeerbäume vor der Haustür. In einem Rollstuhl, der neben der Anschlagsäule steht, sitzt ein alter Herr und liest die Zeitung. Das Milchmädchen kommt von der Ecke, trägt Flaschen im Stahldrahtkorb; sie ist sommerlich gekleidet, mit braunen Schuhen, schwarzen Strümpfen und weißem Barett. Das Milchmädchen nimmt das Barett ab und hängt es am Springbrunnen auf; wischt sich den Schweiß aus der Stirn; trinkt einen Schluck aus der Schöpfkelle; wäscht sich die Hände; ordnet ihr Haar, sich im Wasser spiegelnd." Ein Student, übernächtig, unrasiert, gesellt sich zu dem Mädchen und bittet um die Schöpfkelle, er will auch trinken. Sie glaube wohl, daß er die

Nacht durchbummelt habe. Nein, er hat die ganze Nacht Verwundete verbunden, Kranke bewacht; er war bei einem Hauseinsturz. Und er bittet das schweigende Mädchen um einen Dienst: „Meine Augen sind entzündet, wie du siehst, aber meine Hände haben Verwundete und Leichen berührt; ich kann deshalb nicht ohne Gefahr an die Augen kommen. Willst du nun mein reines Taschentuch nehmen, es mit dem frischen Wasser befeuchten und meine armen Augen baden? Willst du das? Willst du die barmherzige Samariterin sein?" Das Mädchen tut es — stumm und geht.... So hebt die Gespenstersonate an.

Dann beginnt der Alte im Rollstuhl lästernd die Geheimnisse des vornehmen Hauses zu entschleiern. Alles ist Lüge und Verbrechen, Irrsinn und Siechtum, Alter und Verfall. Das schöne Weib, das dort in Marmor abgebildet ist, ist jetzt eine lebende Mumie. Hinter dem Balkon, wo die blaue Decke hängt, liegt ein Toter, ein Konsul, ein wohltätiger Lump, der an Orden und Würden seine Eitelkeit blähte, den Armen ein paar Öre gab und den Staat um Zehntausende von Kronen betrog; jetzt erscheint der tote Konsul vor dem Hause, er will die Kränze zählen und die Visitenkarten mustern, ob auch alle ihre Pflicht getan, ihm eine schöne Leiche zu rüsten. Für den armen Studenten aber ist das Haus wie ein verschlossenes Paradies, das Ziel aller jungen Sehnsucht. Denn hinter dem Hyazinthenfenster wohnt das schönste Wesen, die Tochter des aristokratischen Oberst.

Beim „Gespenstersouper" — der zweite Akt — versammeln sich die Insassen des Hauses und zwei Gäste: der Alte und der Student. Täglich essen jene miteinander, seit zwanzig, dreißig Jahren, reden immer dasselbe. Weil jeder weiß, was der andere in Wahrheit ist, lohnt es sich für sie nicht einmal mehr, sich einander mit Worten zu täuschen. Der Oberst ist weder Aristokrat noch Oberst. Seine Tochter ist vielmehr

die Tochter des Alten, im Ehebruch mit der Frau gezeugt, die jetzt schwachsinnig wie ein Papagei plappert und wie eine Mumie aussieht. Die Blumenschönheit des Mädchens ist siech im Quell des Lebens. Heute aber bricht das Verhängnis über die Tafelrunde herein. Der Alte entlarvt sie. Aber über dem Ankläger erhebt sich die Mumie: er ist der ärgste Verbrecher, ein Wucherer, Mörder, Menschendieb. Ihm fehlte, was all die anderen armen Sünder haben, verzeihendes Erbarmen. Da erhängt sich der Alte.

Im dritten Akt, im Hyazinthenzimmer, wirbt in tiefsinnigen Blumengesprächen der Student um das junge Mädchen. In der Gestalt einer unförmlichen herrischen Köchin erscheint das soziale Gespenst. Die zarte Werbung des Studenten geht in wild aufschreiendes Bekennen schonungsloser Wahrheit über: „Es gibt Gifte, die das Gesicht schwächen, und Gifte, welche die Augen öffnen — ich bin gewiß mit dem letzten geboren, denn ich kann das Häßliche nicht als etwas Schönes sehen, oder das Böse gut nennen — ich kann nicht! Jesus Christus stieg zur Hölle nieder, das war seine Wanderung auf Erden, zum Irrenhaus, Zuchthaus, Leichenhaus, — und die Toren haben ihn getötet, als er sie befreien wollte; aber der Räuber wurde freigelassen, der Räuber hat immer die Sympathien! Wehe! Wehe! über uns alle! Erlöser der Welt, erlöse uns, wir vergehen!“ An diesen Worten stirbt das schöne Fräulein. Ihre Harfe beginnt zu tönen, und der Student singt das Lied des schuldlosen Lebens der Güte. Das Zimmer verschwindet, Böcklins Toteninsel taucht auf, und während von ihr „angenehm traurige“ Musik herüberweht, verkündet der Student, ein neuer Johannes, die Offenbarung eines neuen Himmels und einer neuen Erde: „Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen; und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.“

In der Offenbarung Johannis stehen nach dieser Verkündung die Worte: „Und der auf dem Stuhl saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu. Und er spricht zu mir: Schreibe; denn diese Worte sind wahrhaftig und gewiß." Also schrieb Strindberg, dem Rufe folgend!

Traumgesichte zugleich und letzte, höchste Wirklichkeiten; die winzigen, schmutzigen Dinge des Alltags und die fernen Glockenklänge kommender junger Schönheit; aller Gram, alles Grauen verwesenden Menschentums und reinigende Erlösung; Fratzen und Verklärungen; Hohn und Höhe: da wächst im Gegensätzlichen das Drama zur tiefsten tragischen Einheit, zum Lebensgleichnis zusammen. Hinter den gespenstischen Gestalten aber bergen sich bedeutsam Menschen unserer Zeit. Rechnet der Dichter nicht selbst mit seiner „naturalistischen" Vergangenheit ab, wenn er über den Alten, den „Menschendieb", richtet?

Die Darstellung der Kammerspiele, unter Falckenbergs feinfühlig mitdichtender Leitung, vereinfachte und erleichterte sich die Aufgabe insofern, als sie ganz und gar das Werk ins Traum- und Spukhafte rückte. Die puppenspielhaften Bühnenbilder verstärkten solche Stimmung noch. Ich empfinde diesen Stil als Verkleinerung der Dichtung, deren Gespenstigkeit doch im Grunde gesteigerte Realität ist. Strindbergs Weltgleichnisse sind keine Hannele-Phantasien. Zwar ist sicher, daß durch diese Erleichterung breitere Wirkungen erzielt wurden, aber ich zweifle, ob man der geistigen Bedeutung des Werkes völlig gerecht wurde.

Indem ich bekenne, daß ich den rechten Strindbergstil schauspielerisch noch nicht erreicht glaube, will ich nicht im mindesten das große Verdienst gerade dieser Aufführung verringern, die ehrlich, mit rein künstlerischen Mitteln erarbeitet war, und die neben guten auch eine schlechthin geniale Einzelleistung

brachte: die Mumie der Emilia Unda, die in ihrer phantastischen, tollen, melancholischen Unheimlichkeit unmittelbar wie eine Strindbergsche Vision wirkte.

[Mai 1915.]

IV.

Totentanz. Erster Teil.

Im zweiten Teil des Totentanz erringt Edgar, der Kapitän bei der Festungsartillerie, nach seiner Genesung den rasch zerrinnenden Traum einer das ganze Leben lang zuvor vergeblich ersehnten Macht und Geltung. Da fällt ihn Judith, seine Tochter, die ihm als seine Seelenverwandte die Rächerin seines zerbrochenen Daseins werden sollte, indem sie, ganz ohne Berechnung, besinnungslos dem jungen Geliebten in die Freiheit folgt, anstatt den ihr vom Vater zugedachten alten einflußreichen Oberst zu ehelichen. Nun ist der letzte Lebenstrotz des „Vampyrs" erloschen. Eben noch hatte über ihn, als er am Ziele seiner Wünsche angelangt schien, Kurt, der Freund seiner Jugend, verstehend beurteilt: „Es ist der gewöhnlichste Mensch, den die Erde trägt. Vielleicht sind wir auch ein wenig so? Benutzen Menschen und günstige Gelegenheiten!" Wie der „Kapitän" dann elend, ein hilflos lallender Unhold und Unrat, zusammengebrochen ist, empfindet sein Weib, das ein Menschenalter hindurch jeden Tag die Erlösung von dem verhaßten Gatten ersehnt hatte, in rasendem Jubel das Schicksal des Mannes als die Gerechtigkeit auf Erden, an die sie nicht mehr geglaubt. Und sie läßt grausam dem Verscheidenden durch Kurt diese letzte Botschaft übermitteln. Der Alte aber stammelt, erlöschend: „Verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." Da kommt auch über die Frau und den Freund das große Erkennen und Verzeihen. Der Tote hatte die Härte des Übergangenen, er war im

Grunde ein tapferer, edler Kämpfer wider das Leben, und in der Frau leuchtet es auf: „Ich muß diesen Mann geliebt haben." „Und gehaßt!" fügt Kurt hinzu. „Und gehaßt! . . . Friede sei mit ihm!", schließt die Frau.

Menschen, die übereinander Schicksal spielen und ihr Dasein zerstören, sind in den dunklen, irren Totentanz um das Leben gerissen. Sie alle sind im tiefsten Grunde doch Opfer und Narren eines Verhängnisses, dessen sie nicht Herr werden können, gequälte, verdorbene Geschöpfe der feindseligen Unnatur der Beziehungen, die heute die menschliche Gesellschaft vergiften. Der eine will Schicksal über die anderen spielen und wird so zum Vampyr, der den Menschen seiner Umgebung das Leben aussaugt und doch nur sich selbst zerstört. Der andere nimmt geduldig hin, was ihm die Umstände auferlegen und wird ein stiller Unglücklicher, der, gütig und gelassen, dennoch nicht aufhört, sich vom Leben verführen zu lassen. Der Dritte will sich am verpfuschten, beraubten Leben rächen, um schließlich im großen Begreifen und Verzeihen Frieden zu finden. Übergangene sind sie alle, ihr Lebensreigen ist Totentanz. Einst aber wird das neue Leben kommen, ein junges und freies Leben, in dem die Menschen einander zu lieben wagen.

Vier Akte der Qual — das ist der erste Teil des Totentanzes. In den zwei Gatten, die 25 Jahre lang in dem grausteinernen Turmzimmer der Inselfestung eingesperrt sind, erlebt die heutige Menschheit ihr Verhängnis. Die einzelne Ehetragödie wird zum Gleichnis allgemein menschlicher Beziehungen überhaupt. Der „Kapitän" aber, der über die Menschen Vorsehung sein will, wird so etwas wie der grausame Fratzengott der Urzeiten, der alles zerstört, auch sich selbst.

Strindberg bewunderte am 16. Jahrhundert die harte, erbarmungslose, schmähende Kraft, mit der

damals die kämpfenden Menschen ihre Angelegenheiten austrugen. Im Totentanz gewinnen die letzte Schleier abwerfenden, abreißenden, psychologischen Offenbarungen jene strenge und grelle, in Hartholz geschnittene Form. Diese Mischung von feinster, nervösester Kunst, die Schwingungen modernen Seelenlebens aufzuspüren mit der rauhen, brutalen Bildkraft, die auch das Entsetzlichste und Abstoßendste unmittelbar ohne Abschwächung und Umschweife sinnlich ausspricht, ist der eigentümliche, schwierige Stil der Totentanztragödie.

Steinrücks Kapitän hat die ganz individuelle Aufgabe der Darstellung erfaßt und zu großem Teile bewältigt. Er ist so etwas wie ein kranker Götze Vampyr, ein Ungeheuer, das die Menschen verschlingt, sich trunken aufpeitscht und die Kraft eines Kolosses vortäuscht, während er doch ein armseliger, wankender, gleitender Mensch ist, der im zuckenden Totentanz gehetzt wird.

[August 1915.]

V.

Wetterleuchten.

Von den vier Kammerspielen Strindbergs ist Wetterleuchten das stillste, beruhigtste. Wie er in den Lebensstimmungen seines „Einsam"-Buches sein Alter dargestellt, wie er von sich als dem verlorenen Wanderer erzählte, der in die Fenster der Häuser und in die Mienen der unbekannt vorübergehenden Menschen blickte — alle Schicksale ringsum miterlebend, je weniger er persönlich lebte — so tönt hier klagend, verhalten, verhallend das Lied von Vergangenheit, Alter, Entsagung, Ruhe. In der weißen Sommerschwüle des Großstadtabends wetterleuchtet es. Erinnerungen, in denen die Einsamkeit ein sehnsüchtig verzehrendes Scheinleben fand, gewinnen für einen

Augenblick wiederkehrende Wirklichkeit, in ihrer Häßlichkeit zerrinnt der geträumte Glanz, nun ist die Vergangenheit tot; in dem strömend entlastenden Regen reinigt sich der bange, schwere Sommer zum Herbst.

In diesen Alterswerken Strindbergs quillt nicht ein isoliertes Stück Dasein aus der Tiefe des Unendlichen, das Leben selbst in all seinen Geheimnissen und Beziehungen offenbart sich. Dieser Stockholmer Sommerabend ist erfüllt von den Spuren und Keimen ungezählter Schicksale. Das große Haus, das von der Straße gesehen wird, mit seiner sorgenvollen Konditorei, den geöffneten Fenstern der Einsamkeit zu ebener Erde und den rot verhängten Lockungen der abenteuernden Verkommenheit im ersten Stock, entsendet geheimnisvolle Kraftwellen ins All der menschlichen Gesellschaft. In den paar Stimmen, die die klagenden Weisen ihres persönlichen Daseins verweben, tönt das ganze brausende Orchester des Lebens mit. Die Kammermusik der letzten Quartette Beethovens!

Das Münchener Residenztheater, das am Dienstag in neuer Einstudierung Wetterleuchten wieder aufnahm, fand ein Publikum, dessen versunkene Andacht sich scheute, durch grobe Beifallsgeräusche die tief aufgewühlten Gefühle zu zerreißen. Die Aufführung war ineinander fein abgestimmte leise Kammermusik: Einsame Stimmen, die wie aus der Ferne vom Leben sprechen. Das Rätselhafte des Daseins umfließt ahnungsschwer die Gestalten, die Worte. Nur in Augenblicken brechen Leidenschaften rauher und lauter hervor. Steinrück gestaltete ein melancholisches Larghetto, ein überwundenes, gebändigtes, gedämpftes Leben, im Leisesten die ganze Fülle des Erlebens andeutend.

In München wird in dieser Woche Strindberg an drei Theatern gespielt. Dennoch kennen wir immer erst einen Teil seines Schaffens. Ist diese Zeit nicht

endlich auch reif für die Vollendung des Werkes Strindbergs, für sein Weltdrama, das Traumspiel? Lockt nicht unser Residenztheater der edle Ehrgeiz, diese unermeßliche Dichtung zuerst in Deutschland zu wagen?

[August 1915.]

VI.

Advent.

(Uraufführung in den Münchener Kammerspielen.)

Das Weihnachtsspiel Advent hat der Dichter als Fünfzigjähriger geschrieben — 1898; nach fast zwei Jahrzehnten erscheint das Mysterium zum erstenmal auf der Bühne, in Deutschland, nicht in der Heimat des Schöpfers. Den Münchner Kammerspielen gebührt der Ruhm, die Bühnenkraft eines Werkes erwiesen zu haben, die niemand, der über Theateraufführungen zu entscheiden hatte, bisher erkannt hat. Und nicht nur die Bühnenkraft dieser Weihnachtstragödie, die bei den sehr unzulänglichen technischen Hilfsmitteln der kleinen Münchner Bühne bei weitem nicht in all ihren Möglichkeiten herausgeholt werden konnte; vielfach mußte man sich mit Andeutungen begnügen, die szenischen Schwierigkeiten verlangsamten die Folge der Bilder und Vorgänge, und trotz der Länge der Vorstellung, die erst gegen Mitternacht endete, war Wesentliches gestrichen, darunter gerade die unheimlichste und zugleich bedeutendste Szene des Werkes, vielleicht das Furchtbarste, das seit den Bildern der Apokalypse von einem menschlichen Geist ersonnen, das Gespräch des Richters und der Richterin nach ihrem Tode — im „Wartesaal" der Unterwelt. Nicht nur ein Werk von unerhörter Bühnenkraft haben wir gewonnen, sondern unser Kulturbewußtsein wurde um den Inhalt einer neuen sozial-künstlerischen Lebenskraft bereichert:

Wenn je einem Werke der Kunst die Würde eines Bühnenweihspiels gebührt, wenn irgendein Drama die Stille, Abgeschlossenheit, Sammlung und Feierlichkeit eines Festspielhauses fordern darf, so ist es Strindbergs Advent.

Die Peinlichkeit läßt sich nicht verkennen, daß Strindberg heute so etwas wie Mode und Spekulation zu werden beginnt. Auf das lange Totschweigen der Verständnislosen folgt das Marktlärmen der Verzückten. Dennoch ist es kaum ein Zufall, daß gerade in diesen Weltkriegsjahren das Gestirn Strindbergs endlich aufgeht. Es ist ein seelischer Zusammenhang. Wir sind Zeugen des schaurigen Totentanzes einer zerfallenden Zeit. Strindberg aber war der prophetische Dichter, der diese Kultur, die heute in wilden Zuckungen vergeht, durchaus als eine Welt der Fratzen und Unholde empfand und Menschen wie Dinge in dem tief brennenden und gespenstisch huschenden Licht katastrophalen Schicksals sah und gestaltete. Und Strindbergs ewige Mission war es, die Begebenheiten und Menschen unserer Kulturperiode aus der schwächlichen Anpassung des Gleichgültigen und Gewohnten herauszuhetzen, und sie durch diese Entblößung einer im innersten grauenhaften Wirklichkeit den Weg zur Genesung zu führen. Daß er selbst ein kranker Mensch war, vom Verfolgungswahn gejagt, von Spukvisionen gepeinigt, dieses individuelle Leiden ließ ihn seine Zeit in all ihren Schrecken wie ein persönliches Erlebnis empfinden, lieh ihm die phantastisch-wirkliche Fülle seiner dichterischen Bilder und Gesichte und machte die Sehnsucht nach Gesundung, Überwindung, Erlösung zum Inbegriff seiner Kunst. Sein eigenes Leben, über das er in seinen sechs Bekenntnisschriften Rechnung ablegte, ward so zur Autobiographie einer ganzen Menschheitsperiode. Strindberg hat den Mythus unserer Zeit geformt.

Das Spukhafte, das in den Dichtungen des Fünfzigers und Sechzigers scheinbar beherrschend hervortritt, darf ebensowenig — das hieße am Äußerlichen haften — als das Wesentliche betrachtet werden, wie man etwa die „religiöse Bekehrung" des einstigen Freigeistes und Rationalisten als den unterwürfigen Abfall eines Zerknirschten und Entkräfteten erklären dürfte. Das Spukhafte, aus den Erfahrungen seiner Krankheit gewonnen, ist in seiner Dichtung nur Bild, Gleichnis, Symbol, ein künstlerisches Mittel, seelische Vorgänge sichtbar zu machen. (Wäre Strindberg verboten, womit uns Shakespeare erschüttert?) Seine religiöse Wendung aber läßt sich weltgeschichtlich am ehesten begreifen, wenn man sie in Beziehung zu jener großen geistig-revolutionären Bewegung bringt die von dem Deismus Rousseaus ausgeht, des gottgläubigen Ketzers, der in der Verneinung der Gesellschaftsordnung seiner Zeit die soziale Zukunftszuversicht der Inbrunst eines religiös Gläubigen bekennt und betätigt. Auch Strindbergs Religion ist sozialer, mehr: sozialistischer Zukunftsglauben, sittlich aufgefaßt, urchristlich gestimmt und doch keineswegs romantisch-reaktionär. Die Triebkräfte der neuen Zeit verneinend; er bekennt sich durchaus zu all den wissenschaftlichen, wirtschaftlichen, technischen, organisatorischen Fortschritten der modernen Welt und will sie fruchtbar machen für ein neues, innerlich gewandeltes und geläutertes Menschengeschlecht.

Strindberg hat in drei Jahrfestspielen den gewaltigen Sinn der drei großen Feste der Christenheit mit dem Inhalt unserer Zeit erfüllt und dramatisch angedeutet. Er ist der einzige, dem dies gelungen, der einzige, der diese Aufgabe auch nur begriffen hat. Die drei Dramen, 1898 und 1900 entstanden, müssen im Zusammenhang erfaßt werden, wenn man Strindbergs letzte Periode verstehen will. Aus den entsetzenden Finsternissen des Advent, mit seinem Hexen-

sabbat von Schatten und Larven, erhebt sich das Osternspiel schon ganz ins Bereich des Natürlich-Menschlichen; die lähmende Angst vor dem gespenstischen Dämon erweist sich als Wahn. Das dritte Werk aber, das sich an das nordische volksmäßige Mittsommerfest anlehnt, ist völlig irdisch-weltlich, ein „ernsthaftes Lustspiel", voll Sommerheiterkeit und Fliederduft, voll guter Menschen und fröhlicher Kinder, in dem als Repräsentant der alten kranken Zeit nur noch ein lächerlich hochmütiger Student erscheint, während die neue Zeit der geadelten Arbeit, der menschlichen Güte und des lauteren Charakters schon lustig sich tummelt und am Schluß sozialdemokratische Proletarier, die letzten Freunde des versöhnten einsamen Dichters, das Lied der Arbeit singen.

Das Weihnachtsfest ist in seinem geistig geschichtlichen Gehalt eine Weltwende ungeheuerster Kraft. Es ist der Beginn einer neuen Zeitordnung. Der Heiland wächst empor aus Niedrigkeit, Not, Verfolgung. Seine arme Wiege steht mitten im Blutmeer des bethlehemitischen Kindermordes. Die sentimentale und idyllische Verzwergung des Weihnachtsfestes, in der unsere Kalenderdaten-Poeten sich sonst christfestlich behagten, — eine kleine Not, eine kleine Trauer, die unter dem Weihnachtsbaum endigt — ist Strindberg unfaßbar fremd. Die Geburt des Erlösers, die Stunde der Erlösung ist ihm in Wahrheit Welterschütterung, Weltzertrümmerung, Weltwende. Die Gespenster der alten Zeit jagen in rasendem Taumel vorüber, die verfallene Generation wird mit Skorpionen gezüchtigt, und alle Schrecken und Schauer eines hereingebrochenen seelischen Chaos werden aufgepeitscht. Aus letzten Verborgenheiten kreischen äußerste Worte schamlos hervor, alle Nachtvisionen hemmungslos tobenden Fiebers werden leibhaftig.

Stofflich wächst das Mysterium aus einer Familiengeschichte heraus. Es ist die Tragödie eines alten

Richters und seiner Richterin, des gerechten Richters, der immer nach dem Buchstaben des Gesetzes gerichtet, der nach Recht und Gesetz zum reichen Mann geworden, und doch sind die beiden alten Menschen Verbrecher. In den 5 Akten, 11 Bildern des Weihnachtsspiels wird ihr Zusammenbruch dargestellt. Auch in diesem Werk sind persönliche Erlebnisse des Dichters (aus dem Martyrium seiner zweiten Ehe) verwoben, aber die Gestalten des Richters und der Richterin verallgemeinern sich zu Symbolen unserer finsteren Menschheitsepoche — vor der Geburt des Erlösers.

Der Richter und sein Weib sind reich, habsüchtig, grausam. Sie beide leiden an einem Gebrechen, das sie vor sich selbst verbergen: sie vermögen die Sonne nicht zu ertragen. So verfolgt sie in spukhaftem Spiel überall ein Lichtschein, eine „Sonnenkatze", und verbrennt sie. Mit der Verjagung des Schwiegersohnes und Pächters auf dem Eigentum des Richters setzt die Handlung ein. Der Eidam ist mit der Pacht rückständig. Darum muß er fort. Die eigene Tochter wird zu niedrigsten Magddiensten gezwungen, die Enkelkinder von den harten Großeltern mißhandelt. So heftet sich „der Andere" an die Fersen des schuldbeladenen Paares. Die Gestalt des Satans, der bald als Franziskaner, bald als Bettler, in der Dämmerszene des Ballfestes im „Wartesaal" der Unterwelt als greiser, stutzerhafter Zeremonienmeister erscheint, leidet selbst all das Böse, das er ausüben muß, um Schuldige zu bestrafen. Es gehört zu den erschütterndsten Eingebungen in diesem Werk der Qualen, wie die Richterin den unreinen Geist durch Harfenspiel zu verscheuchen sucht und „der Andere" an der Schwelle des Zimmers der süßen Musik lauscht, in Rührung verströmend, für einen Augenblick erlöst.

Kein Frieden ist mehr zwischen den alten Leuten. Sie haben sich erkannt, sie sehen sich in ihrer nackten

Häßlichkeit. Sie belauern sich, schmähen sich und finden sich nur einmal im Trunk zusammen. So bricht das Schicksal über sie herein. „Der Andere“ zieht sie hinab. Die eitle häßliche Frau, die nicht alt sein will, versinkt in einen Sumpf, in dem sie erfroren aufgefunden wird. Das wird in jener „Wartesaal“-Szene gestaltet, die bei der Darstellung das Publikum erstarren machte: Ein finsterer Talkessel, ein Thron für die Ballkönigin, tote Krüppel und Bettler als Ballgäste, Musikanten, die aufspielen, ohne daß ein Ton gehört wird, sieben Frauen — die Todsünden — umgeben den Thron, ein buckliger Prinz, Satan als Zeremonienmeister. In diesem stummen Höllenbachanal erscheint die Richterin, aufgeschminkt, mit bloßer Brust, im Rokoko-Gewand, sie girrt mit dem Prinzen. Sie tanzen miteinander ein geiles Menuett. Sie lispeln Schmeicheleien. Dann aber sagen sie sich die Wahrheit, und der Prinz und die Richterin fallen in wüst balgender Wut über sich her.

Über das Habe des Richters und ihn selbst wird Auktion gehalten. „Der Andere“ versteigert alles ungerecht erworbene Gut, jeder erhält das Seinige wieder und der Rest wird unter die Armen verteilt. Schließlich versteigert „der Andere“ den Richter selbst. Aber niemand bietet auf ihn. Die Opfer des Richters rotten sich wider ihn zusammen. „Gibt es keine Sühne?“ stöhnt der Richter. Erbarmungslos erwidert „der Andere“: „Doch, Strafe ist Sühne! Hinaus mit ihm in den Wald und steinigt ihn! Nach dem Gesetz Mose! Ein anderes Gesetz kennt der Richter nicht! Hinaus mit ihm!“ Und das Volk steinigt den Richter.

In noch tieferes Grauen steigt das Drama hinab. Im „Wartesaal“ finden sich der tote Richter und sein Weib wieder. Und dieses höllische Zwiegespräch wagte man in seiner verwegensten Steigerung bei der Aufführung nicht wiederzugeben. Ihr ganzes

Leben erscheint den beiden wie Verwesung, alle Erinnerungen sind gefault. Niemals hat Verzweiflung am menschlichen Leben so furchtbar sich entblößt, wie in diesem Dialog. Sie sprechen von der Liebe ihrer Jugend, Wein, Gesang, Blumen, Kinder, Freunde — die Worte haben sie behalten, aber es sind bloß Klänge ohne Bedeutung.

Der Richter. Liebe! Was war das?

Die Richterin. Was das war? Zwei Katzen auf einem Abtrittsdach.

Der Richter (albern). Ja, so war es. So war es. Und drei Hunde auf einem Trottoirrand. Es ist lieblich, sich zu erinnern!

Die Richterin (drückt seine Hand). Lieblich ist es!

Und alle Begierden erwachen in den beiden, hetzen sie, aber nicht eine dürfen sie befriedigen — Unselige.

Die Bilder des Grauens sind von Anfang an durchwirkt von wunderholden Kinderszenen. In ihnen ertönt fein und lieblich zuerst ein schüchterner Weihnachtsklang. Zu den von der bösen Großmutter mißhandelten Kindern gesellt sich tröstend und schützend ein blonder Spielkamerad, das Christkind. Nach und nach schwillt der Friedenston mächtig an, selbst in dem Wartesaal der Büßenden und durch Buße und Bekenntnis sich Entsühnenden dringt zwar nicht Sonne und Mond, aber einmal steigt doch ein Stern so hoch in die Welt, daß er selbst in diese Tiefe hinableuchtet, der Stern Bethlehems. Diesen Stern in der Weihnachtsnacht schauen zu dürfen, ist das Weihnachtsfest dort unten. Das Bild schließt den vierten Akt. Der fünfte Akt verklingt im Christfest der befreiten Kinder. An der Schwelle des Hauses erscheinen, entsühnt, der Richter und die Richterin, tote Pilger; friedlich dürfen sie das neue Menschenglück schauen. Das Christkind kommt als Betteljunge und wird barmherzig aufgenommen. Das Weihnachtszimmer weitet sich, die Wände sinken, in schneeigem

Glanze wächst ein Fichtenwald auf, belebt von dem unendlichen Gewimmel froher Menschen, für die alle das Christkind gleichermaßen den Gabentisch gedeckt hat.

[Dezember 1915.]

VII.

Die Damaskus-Trilogie.

Zur Münchner Uraufführung.

Vor Pfingsten führten die Münchner Kammerspiele zum ersten Male August Strindbergs Welttrilogie vom heilig-unheiligen Geist auf: Nach Damaskus. Der erste Teil ist seit 1900 in Schweden, seit 1914 auch in Deutschland über die Bühne gegangen. Der zweite und dritte Teil, der auch im Vaterlande des Dichters bisher Buchdichtung geblieben, erlebte jetzt in München die szenische Urschöpfung. Friedrich Kayßler und Helene Fehdmer, die in Leben und Kunst innig Gesellten, gestalteten die Wandlungen des Unbekannten und der Dame auf dem irdischen Passionsweg. Otto Falckenberg gab als Regisseur den Visionen der Wirklichkeit, der Erinnerung, des Traums und des Wahns das feierliche Grauen, den prophetischen Ernst, die gehetzte Qual und die sinnliche Leuchtkraft der einsam mächtigen Dichtung. Die sehr bescheidenen technischen Mittel der kleinen Bühne nötigten zu mancherlei Vereinfachungen, Einschränkungen und Notbehelfen. Noch wagte man nicht, das Publikum für drei Abende nacheinander ins Theater zu laden. So zog man den zweiten und dritten Teil zu einem Abend zusammen. Darüber wurden Kürzungen notwendig, denen besonders gewaltigste Szenen des dritten Teils zum Opfer fielen. Dabei blieb die Überfülle der Gesichte des 2. und 3. Teils zu reich für die gewöhnliche Aufnahmefähigkeit der Zuschauer. Dennoch war dieser Abend ein

Fest tragischer Erhebung, die im Zermalmen läutert und löst. Es strömten alle Tiefen aufwühlender Gefühle von der Bühne, und man erlebte jene höchste Entrückung ins Innerste des Menschenwesens, die der eigentliche Wert und Sinn, das Geheimnis des großen Dramas ist. So mochten die Griechen ihr Schicksal in den Trilogien ihrer Tragöden, in niederbeugender Erhebung empfinden; wenn freilich auch das Schicksalsdrama des heutigen Dichters noch erst bloß zu einem zufälligen Publikum, nicht zu einem notwendigen Volke spricht, und die Wiedergeburt des Dramas als eines Pfingstfestes der Gemeinschaft ferne scheint.

Aber den Mut wird man ja wohl bald finden, die Trilogie, in ihren drei Teilen gesondert, vollständig zu spielen. Es ist rechtzeitig vor einer Gefahr zu warnen. Nichts verlockt so zu einer szenisch-musikalischen Überwucherung wie das Damaskus-Werk. Bei Strindberg ist das Szenische keineswegs gleichgültig. Es gibt keinen Dramatiker, bei dem die Szene vielmehr selber so unmittelbar dramatisches Agens ist; der Raum, in den die Menschen Strindbergs gestellt sind, ist ein unlöslicher Teil der dramatischen Bewegung. Das entspringt der revolutionierenden Naturauffassung des Dichters, die nichts Totes kennt, sondern in allem Seienden Wandlungen des einen Lebendigen schaut, für die das ganze Universum eine ungeheuere Einheit schaffender Phantasie ist. Nicht nur die Menschen, auch die Steine seufzen und klagen, die Metalle empfinden wie die Tiere, und zwischen den Eisblumen an der gefrorenen Fensterscheibe und den feinnervig lebenden Pflanzen bestehen tiefe Beziehungen der Verwandtschaft. Das spukhaft Mittätige der „äußeren" Umgebung der Strindbergschen Gestalten ist also weder Aberglauben noch Krankheit, wie immer durch krankhafte Überreizbarkeit des Genialen vermittelt, sondern in seinem Sinne Wahrheit und Wirklichkeit. So ist das Bühnenbild für Strind-

berg am allerwenigsten nur äußerliche Zutat des Dramatischen. Aber es muß bescheiden dienendes Mittel des Verständnisses bleiben und darf nicht die Herrschaft der darstellenden Menschen und des gestaltenden Wortes verdrängen.

Das gerade war das vorbildliche Verdienst dieser Münchner Uraufführung. Friedrich Kayßler hat dem Unbekannten, in schlicht formendem, tiefsten Verständnis Strindbergs für immer die als notwendig wirkende Gestalt gegeben. Es ist ein ganz besonderer Vorzug seiner schauspielerischen Schöpfung, daß er das modische Mißverständnis des Dichters ganz und gar vermied, als ob es um die Tragödie eines Zerfallenen, Zerknirschten, reuig und müde Bekehrten, um ein Drama der Dekadenz ginge. Sein Unbekannter blieb ein aufrecht Trotzender, ein faustisch ringender Held männlicher Kraft bis zum letzten Augenblick, da er sich mit dem schwarzen Bahrtuch, als dem abscheidenden Schleier der Vergangenheit, entschlossen und gesammelt bedecken läßt. Frau Fehdmer ist die innig verbundene zweite Stimme in dieser Weltklage des Unbekannten, Unbehausten, in dreifacher Wandlung: Die schillernd, zerrinnend Unbewußte, Unbestimmte im ersten Teil, das von allen Tücken und Bosheiten zerfressene und gehetzte Weib, das im zweiten Teil von giftiger Erkenntnis genossen, die mater dolorosa im Schlußstück.

In einer Zeit, da die Vernunft und Sehnsucht des einzelnen hoffnungslos — wie es scheint — mit dem unheilbaren Wahnsinn der ganzen Welt ringt, gewinnt das persönliche Schicksal Strindbergs in seiner dramatischen Verewigung und künstlerischen Vollendung eine ungeahnte Bedeutung. Wir verstehen jetzt alle wie unser eigenes Erlebnis die ungeheuerste Tragik des Erdendaseins: das Suchen des aus jeder menschlichen Sicherheit in undurchdringliche Wirrnis Geschleuderten nach neuem, festem Lebenssinn. Der

grauenschwere Pilgerweg, zwischen Tod und Teufel, nach Damaskus ist keine Flucht, keine bußfertige, gebrochen-gläubige Bekehrung, er ist Wiedergeburt.

* * *

Als Mann von 45 Jahren erlebte Strindberg in Paris sein Inferno. Es sind die Jahre seines dichterischen Schweigens, in denen er in seinem gärenden Hirn umstürzende naturwissenschaftliche Entdeckungen wälzt, und als neuer Alchymist die Umwandlung der Elemente — Schwefel in Gold — experimentell sucht, bis er die Hände am glühenden Schwefel verbrannt, im Spital verschwindet. Was er damals in mystischen Pariser Journalen und in den voll tiefsinnigen wissenschaftlichen Ahnungen — deren Sieg in der wissenschaftlichen Welt der „Verrückte" noch erleben sollte — erfüllten Buche Sylva Sylvarum (1896) mit unverminderter Kraft der Darstellung schrieb, war das einzige, was er in jener qualvollsten Periode seines Daseins veröffentlichte. In der Damaskus-Trilogie gestaltete er jene Erlebnisse, in weltsymbolischer Umfassung, nach dem Wiederaufbruch seines dichterischen Schaffens, als Genesener, indem er zugleich eine neue dramatische Form von unerhörter Ausdrucksfähigkeit für das Geheimste und Unfaßbarste fand. Der erste und zweite Teil wurde 1898, der dritte 1901 geschrieben.

Strindberg kam nach Paris als ein Gescheiterter, der völlig außerhalb der Gesellschaft stand. Er war aus dem Vaterland vertrieben. Sein Ruhm war in Verachtung und Verleumdung verwest. Seine persönlich-familiären Verhältnisse waren bis ins Kriminelle verwirrt. Er war von Prozessen, übler Nachrede, drängenden Gläubigern verfolgt. Er war körperlich erschöpft. Über seiner Seele zog sich der Verfolgungswahn immer enger zusammen, dessen unheimliche und marternde Erscheinung er mit seiner immer wachen,

kritisch hellen Intelligenz — zu seinem Heil — zu kontrollieren vermochte. Er stand, fast mittellos, menschenscheu in der fremden Stadt und erlebte so die Nichtigkeit und Wehrlosigkeit des einzelnen in der wüsten Anarchie der heutigen Gesellschaft, während er zuvor, in der Übermenschenzeit jener Jahre, deren größtes Zeugnis der Roman „An offener See" war, die weltschöpferische Selbstherrlichkeit der genialen Persönlichkeit gedichtet hatte. Alle politischen Überzeugungen hatten sich ihm als vergänglich erwiesen. Was gestern als sicherste wissenschaftliche Wahrheit sich spreizte, wurde morgen auf den Kehrichthaufen alberner Irrtümer geworfen. Alles war Mode, ward Moder. Es war kein Sinn in dem wirren, quälenden Getriebe zu erkennen. Ein Zufall, ein Nichts das Leben des einzelnen wie der Gesamtheit, und eine Hölle obendrein.

In solchen, von Halluzinationen verstörten Stimmungen, die zwischen Verzweiflung und aufbäumendem Trotz kreisten, geriet ihm Balzacs mystische Erzählung Seraphita — halb ein dämonischer Märchenspuk, halb eine literarische Einführung in Swedenborg — in die Hände. Und dann vertiefte er sich in den unendlichen Irrgarten der bändereichen Himmels- und Höllengeheimnisse seines schwedischen Landsmanns. Swedenborg, der zwischen der englischen und französischen Revolution lebte, war als Mann an geistiger Universalität einem Leibniz ebenbürtig. Der Greis wurde jener „Geisterseher", gegen dessen unheimliche Offenbarungen einst Kant von der aufgestörten Welt behaglich selbstsicherer Aufklärung zu Hilfe gerufen wurde. Wer heute diese Greisen-Schriften Swedenborgs liest, wird gleich Strindberg von der unerschöpflichen Höllengreuelphantasie dieser verkleideten moralischen Lehrbücher verblüfft werden, aber man wird schwerlich den überwältigenden Eindruck empfinden, den der kranke Strindberg er-

litt; denn im Grunde sind diese Gesichte ungezählter Erdenhöllen trotz aller Unerschöpflichkeit der Erfindung doch mehr ein dürrer Katalog von tausend Sorten scheußlicher Qualen, als eine dichterisch empfundene Schilderung. Aber Strindberg sah damals in Swedenborgs Bekenntnissen eigene rätselhafte Erfahrungen wieder, und so gewann er aus dem alten Geisterseher die Richtung seiner eigenen geistigen Wandlung. Unter Swedenborgs Einfluß bildet sich ihm die sittliche Weltansicht, daß Sünde und Verbrechen nicht sowohl Erscheinungen seien, die durch Strafe gebüßt werden sollen, sondern daß sie selber schon von einer geheimnisvollen Vorsehung auferlegte Strafen seien, die durch Leiden läutern; Schuld heischt nicht Strafe, Schuld ist Strafe.

Das ist die religiös-sittlich-soziale Grundidee der Damaskus-Trilogie. Wenn sich die „Bekehrung" des Ketzers an die Organisationen der katholischen Kirche ästhetisch anzulehnen scheint, so wäre es doch die schlimmste Verkennung, die Wandlung in irgendeiner noch so allgemeinen Art als den Prozeß eines gewöhnlichen Konvertitentums — etwa nach dem Vorgang der deutschen Romantiker am Anfang des 19. Jahrhunderts — zu deuten. Die Freiheit der menschlichen Vernunft, die Schrankenlosigkeit der wissenschaftlichen Forschung wird auf allen Stationen des Passionsweges nach Damaskus nicht sowohl verleugnet als vielmehr in höchster Steigerung gefordert. Es ist keine Rückkehr zum kirchlichen Glauben, wenn in dem Goldmacherbankett des zweiten Teils — der gewaltigsten Szene, die jemals ein Dramatiker ersonnen — die Anmaßung des forschenden Wahns verhöhnt, die tragische Unstäte und Unsicherheit aller geistigen Werte visionär gestaltet wird, ebensowenig wie es das Kloster eines wirklichen Kirchenordens ist, in dem der Unbekannte schließlich seinen Frieden — seinen Frieden für neuen Kampf! — findet, sondern

die Heimstätte höchster Weisheit und geistigster Freiheit.

Strindberg spricht es am Schlusse der Damaskus-Trilogie deutlich aus, was sein Unbekannter sucht: nicht die Bekehrung, die Abschwörung, sondern die Zusammenfassung, die Einheit, die Synthese. Humanität und Resignation — diese Formel, in der auch die deutsche Klassik einst sich vollendete — das ist die Mission des Menschen. Der einzelne resigniert, er findet in der Entsagung der allzu ungebärdigen Ichbegierden die geläuterte Kraft zur Humanität; er taucht in die Menschheit, in die Menschlichkeit unter. Das Bahrtuch, mit dem der Unbekannte in dem Kloster der Urweisen in den Sarg gelegt wurde, bringt den Übermenschen zur Ruhe und läßt auferstehen: den Menschen. Als Strindberg den Weg nach Damaskus gefunden, war er, in religiös verinnerlichter Wandlung, zum Sozialismus seiner Jugend zurückgekehrt.

Dichterisch aber hatte Strindberg durch diesen Passionsweg vom Ich-Künstler zur Menschheit die Gabe gefunden, das Ohr dieser Menschheit zu sein, das alle Stimmen, alle ihre Klagen, Leiden, Sehnsüchte vernahm, und was es hörte, in künstlerischen Gebilden ursprünglich schöpferisch wiederzugeben verstand.

In dem Pariser Buch Sylva Sylvarum erzählt Strindberg, wie er einmal im Marmorhof von Versailles an einer Mauer ein geheimnisvolles Brausen vernimmt: „Ich höre ein donnerndes Meer, Volkshaufen, die stöhnen, verlassene Herzen, deren Schläge ein mattes Blut aufpumpen, Nerven, die mit einem kurzen, klanglosen Knall platzen, Schluchzen, Gelächter, Seufzer! . . .“ Das ist das Ohr des Dionys, durch das er ganz Paris hörte. So hörte er dann die Seelen der Menschheit reden, und so weiten sich die ganz einfachen Erlebnisse und die natürlich selbstverständ-

lichen Dinge des Alltags, die den Grundstoff seiner späten Dramen bilden, zum geheimnisvoll erschütternden Gleichnis des Unermeßlichen und Ewigen.

[Pfingsten 1916.]

VIII.

Traumspiel.

Keines seiner Werke hat Strindberg so geliebt wie das Traumspiel. Aus tiefster Qual erwachsen, ist dies Weltgleichnis doch zugleich verklärt von dem sehnsüchtigen Schimmer einer letzten Liebe (die ihm wie aus Indras Himmeln herabgestiegen schien) und der milderen Weisheit des Greisen. Die urgewaltige Tragödie ward Strindbergs Vermächtnis an die Menschheit und zugleich sein Martyrium für die Menschheit. Wenn am Schluß des Traumspiels der Dichter der Tochter Indras, bevor sie im Flammentod von der irdischen Schwere sich befreit und von dem menschlichen Schmutz sich reinigt, die Klagen der Menschheit in einer Bittschrift für den göttlichen Vater mitgibt, damit er erkennte, wie schlimm das Schicksal der Irdischen, so ist das mehr wie ein symbolisches Finale. Es zittert in dieser Apotheose, vor der Erhabenheit der eigenen Eingebung in zagender Ehrfurcht erschauernd, die tiefste Mystik dichterischen Berufs; dem Dichter ist wahrhaft die Kraft verliehen, Fürsprech der leidenden Kreatur bei der geheimnisvoll waltenden, ewigen Vorsehung zu sein: der Dichter erst lehrt den Schöpfer der Himmel und Erden, den Unwissenden in seiner Allwissenheit seinen grenzenlosen Geist erfüllen mit dem Wissen von seinen Geschöpfen...

Die Tochter Indras steigt auf die Erde, um zu erfahren, wie die Menschen leben, um der Menschheit ganzen Jammer zu sehen und selbst zu leiden. Ein Heilands-Drama in den Visionen eines Traumes! Der Bühnentraum ist in der Weltliteratur ein häufiger

Behelf der Poeten. Aber was man sonst dramatisch träumte, war nicht sowohl Traum als Märchen, phantastisches Spiel mit den Wirklichkeiten. Erst Strindberg hat, mit jener beschwörenden Kraft sinnlicher Verdichtung und der unmittelbar zu Wort, Bild, Handlung werdenden Veranschaulichung seelischer Erregungen, jener Kraft, die selbst Shakespeare gleich vollkommen nicht besessen hat, einen wirklichen Traum dramatisch gestaltet. Was wir auf der Bühne schauen, ist ein Traum, der sich seiner selbst bewußt wird und losgelöst von seinem Träumen sich selber sichtbar träumt. Nicht ohne tiefe Bedeutung ist das Drama schlechthin Traumspiel benannt. Denn nicht sowohl die einzelnen Inhalte, Vorgänge des Traumes bilden die symbolischen Beziehungen. Das Traumwesen selbst ist das umfassende Gleichnis des Lebensgefühls und des Wesens alles Menschlichen. Dieses Hetzen zugleich und Lähmen — dieses von allen Fesseln, über alles mögliche hinaus Sichbefreien und Sicherfüllen, und doch wieder das grauenschwere Einschnüren, Bannen, Verengen, Entleeren — das Aufglühen und Veröden — das stürmische Emporbäumen und das klägliche Zerschellen — das rastlos sich Erneuende, unendlich Blühende, Urzauber zeugende und dennoch sich eintönig Wiederholende, das immer wieder noch einmal Hindurchmüssen — das glühend Leuchtende und schattenhaft Verwehende, Verwesende — die Verwandlung kleinster Alltäglichkeiten in Mysterien des Weltschicksals und die Verzerrung der letzten und höchsten Gedanken in grinsende Albernheiten — das Aufflirren von Erinnerungen und das Vergessen des Gegenwärtigen — die überselige Qual der Lust und die Erlösermacht des Schmerzes — die Wunderkraft des Allesverwirklichen und der Vernichtungsspuk des ewig Hoffnungslosen —: so träumen wir, und diese Natur des Traumes an sich ist das innerste Gesetz des Menschenschicksals. Das ist

die Symbolik der Dichtung, während die Einzelvorgänge so wenig symbolisch sind, daß sie vielmehr durchaus naturalistisch gemeint und geformt sind, sich aus eigenem dramatischen Recht entfalten, wenn auch durch das Medium der Nacht und des Fiebers gesehen und zu unerhörter stofflicher Eigenart und Ursprünglichkeit gesteigert.

Alle diese Bilder von leuchtender Eindringlichkeit und dramatischer Gewalt inszenieren nur den einen großen Dialog zwischen der Tochter Indras und dem Manne, dessen Hüllen wechseln und der doch immer derselbe Strindberg ist, ob er nun als Offizier ewig gläubig auf die unsichtbare Geliebte wartet, ob er als Advokat alle Bosheiten und Verbrechen seiner Kundschaft in sich aufnimmt, ob er als Quarantänemeister mit geschwärztem Gesicht ein Sanatorium von Gespenstern leitet oder als Dichter, im Schlamme badend, mit der Unendlichkeit Zwiesprache hält. Zwischen dem Weib, das vom Himmel stieg, und dem Manne, der durch die Höllen der Erde gewandert, wird die Sache der Menschheit verhandelt, der Dialog über das weltwehe Wort: Es ist schade um die Menschen! Es ist schwer, Mensch zu sein!

Die Aufführung des Traumspiels durch das Münchener Schauspielhaus, die so lange ersehnte und so oft befürwortete, brachte mich in die Lage des Zettelanklebers im Drama, der sich all die Jahre einen Senkhamen gewünscht, und wie er ihm endlich beschert worden, sich zwar freut, aber auch schmerzhaft spürt, daß er ihn sich eigentlich anders gedacht. Man ehrte sich durch die Treue am Text, den man zum Glück weder bearbeitete, noch zusammenstrich. Freilich wagte sich auch an dieses erhaben-heilige Werk eine unberufene Hand. In der Strandszene am Mittelländischen Meere wurde die soziale Anklage der beiden Kohlenträger verstümmelt; man tilgte neben anderem das bitterste Epigramm, das jemals auf den Gegen-

satz zwischen reich und arm ersonnen. Im Münchener Schauspielhause durfte der Müßiggänger nicht erscheinen und zu seiner Frau sagen, daß er noch ein wenig gehen müsse, um essen zu können. Und die Kohlenträger durften an dieses Gespräch nicht ihre Betrachtungen fügen:

Erster Kohlenträger: Um Mittag essen zu können.

Zweiter Kohlenträger: Um zu können ...

So bin ich bereit, jedes Lob dem Unternehmen zu spenden. Aber das Traumspiel ward es nicht. Man hat, wie auch in Frankfurt, statt Strindbergs eigenen Anregungen zu folgen, sich die Berliner Inszenierung geholt. Und die wählte von allen denkbaren Mitteln der szenischen Bewältigung das falscheste: die Veroperung, die Veroperung durch das Übermaß von Musik und durch robust aufdringliche Dekorationen.

In Strindbergs Bühnenwerken ist Musik ein wichtiges musikalisches Agens. Aber sie ist fast immer ein Teil der Handlung. Wie unheimlich aufregend ist etwa die Verwendung des sonst so harmlos klingenden Mendelssohnschen Trauermarsches in Damaskus! Auch für das Traumspiel hat Strindberg die musikalischen Zutaten vorgeschrieben; so soll die häßliche Edith ihre Leidenschaft in Bachs Toccata con Fuga Nr. 10 ausströmen. Oder nach dem Vorspiel wünscht er den Gewittersatz aus der Pastorale. Für die Berliner Aufführung aber hat Reznicek eine eigene Musik geschrieben, die man auch in München hörte. Es gibt auch musikalische Traumspiele, das größte die phantastische Symphonie von Berlioz (mit dem Dies-irae-Cancan). Rezniceks Musik ist gewiß von illustrativem Reiz, die Schatten und Fratzen des Traumes sind nicht ohne Feinheit und Erfindung, das Holdselige und Sehnsüchtige einprägsam zum Klingen gebracht. Aber in ihrem vordrängenden Übermaß wirkt diese Musik nicht die Traumillusion steigernd, den Tiefsinn des Wortes, die phantastische Tragik nicht verstärkend,

sondern im Gegenteil schwächend, verflachend, ablenkend, vergröbernd. Und wenn die musikalischen Zwischenspiele über die Verwandlungspausen hinweghelfen mögen, so dehnen sie dafür als melodramatische Stimmungshelfer Wort und Vorgang — bis zu sinnlosen Tempoverschleppungen, die ein Lied wie die herrliche Klage der Winde zugrunde richteten.

Dasselbe ist gegen die ganze Inszenierung einzuwenden. Auch sie wirkt durchwegs illusionszerstörend. Leistet die Technik einerseits nicht, was sie könnte: das zerrinnende Ineinanderübergehen der Szenen, stört vielmehr der knarrende Apparat unaufhörlich aus der Andacht, so sündigt die Inszenierung auf der anderen Seite durch ein Zuviel. Die Berliner Bühnenbilder sind — zum kleineren Teil — von traumhafter Phantastik, im ganzen aber sind sie grob-körperliche Ausstattung, Kulissensensation, die die traumversenkten nächtigen Gespinste grell verdeutlichen und damit verscheuchen.

[November 1916.]

IX.

Brandstätte.

Deutsche Uraufführung in den Münchner Kammerspielen.

Der Fremde...... Friedrich Kayßler.

Ein altes Wohnhaus ist niedergebrannt. Nur die Mauern stehen noch. Möbel, Gerät, Bücher, Bilder liegen wüst auf einem Haufen. Die Menschen, die dort gewohnt, kommen, schwatzen, verleumden. Der Brand hat das Dach von den Geheimnissen der Bewohner gehoben. Die Geschichte von Generationen wird enthüllt. Die Ruinen reden, beichten, klagen an. Es war ein Haus in einem öden Viertel, das Morast genannt wird. Alles ist Lüge, Täuschung. All diese Menschen sind einig darin, daß sie selbst Rollen der Ehrbarkeit spielen und den anderen jedes Verbrechen

zutrauen. Niemand zweifelt daran, daß das Feuer angelegt worden. Aber wer war es? Der Färber, der Hausbesitzer, der Student, der Steinmetz? An der Brandstätte erscheint, von Sehnsucht nach dem Elternhaus getrieben, der Fremde, der Bruder des Färbers, ein unsteter Weltwanderer. Der ist über das Leben hinausgewachsen. Er sieht in die Herzen, durchschaut die Geheimnisse und Winkelzüge der verdorbenen Seelen. Ihn schreckt nichts mehr, ihn ängstigt nichts mehr. Er verfolgt die wunderlichen Launen des Schicksals, das die Menschen sich weben, in dem sie sich zugleich verfangen. Er versteht, ohne zu verzeihen, aber auch ohne zu richten und zu rächen. Sein eigenes Leben wächst auf der Brandstätte, in trüben Erinnerungen empor. Er fand den Weg zum Leiden, zur Wahrheit, zur Hoffnung. Die anderen aber ersticken in ihren Masken. Nichts ist echt, nicht einmal der Ebenholztisch, der Stolz der Familie; das Feuer brachte es an den Tag, daß es nur angstrichener Ahorn gewesen. Aber die niedergelegten Mauern geben den prangenden Garten mit den blühenden Apfelbäumen frei — ein Paradies der Schönheit über den widrigen Gebresten dieser Menschen im Morast. Gibt es für die Menschen kein Blühen? Der Student ist, unschuldig, als Brandstifter verhaftet; in seinem Zimmer fand man die Haarnadeln, die der jungen Frau des Färbers gehören. Die Frau empfängt in ihrer Verzweiflung über das Unglück des geliebten jungen Menschen vom Fremden, ihrem Schwager, die tröstende Weisheit: Betrübnis gibt Geduld, Geduld gibt Erfahrung, Erfahrung gibt Hoffnung, und die Hoffnung läßt nicht zuschanden werden. Dann rechnet der Fremde mit dem Bruder ab und verläßt die Brandstätte seiner Heimat: „Wieder hinaus in die weite Welt, Wanderer!"

Unmittelbar aus dem Szenenbilde wächst das Drama hervor. In dem sichtbaren Inventar einer Brandstätte

baut sich die Tragödie einer verfallenden Welt auf. Dies Drama ist die tiefste, innerlichste Verbindung von Schauen und Klingen. Das sinnliche Bild beginnt zu tönen. Jeder der kommenden und gehenden Menschen ist wie ein symphonisches Thema. Die Motive steigen und fallen, verschlingen und lösen sich, wandeln und verändern sich, und dienen alle der herrschenden Cello-Melodie des Fremden. Strindbergs Kammerspiel ist gesprochene Musik. Das ist das Geheimnis der bannenden dramatischen Wirkung dieser Szenen, die doch nichts als ins Unendliche gleitende Gespräche scheinen.

Den Fremden sprach Friedrich Kayßler. Er ist auf der Bühne, was der sinnlos früh gestorbene Emil Milan im Vortragssaal war. Er erlebt in sich die dichterischen Gestaltungen, als hätte er sie selbst geschaffen oder vielmehr als schaffe er sie eben. Kayßler spielt keine Rolle, kaum, daß er die Maske andeutet. In Strindbergs Seele erschließt er sein eigenes Wesen. Er schlüpft nicht in fremde Körper und Geister, die Gestalten suchen ihn und wachsen aus ihm, als ihrem Urgrund. So schwingt jedes Wort in rauschendem Gefühl. Gereifte Erfahrung bekennt sich in gefaßter Wehmut, in männlich verhaltener Empfindsamkeit und einer unbeirrbaren Wahrhaftigkeit, die doch niemals verzichtet, Märchen zu träumen von neuen Kindheiten. Bisweilen aber läutet diese milde, sinnende Stimme Sturm und dann ist's wie die Ankündigung von zerschmetterndem Erdbeben.

Falckenberg, der auch dies späte Werk Strindbergs inszeniert hat, strebt stilistisch etwas wie einen religiösen Ritus an, um das Eigentümliche dieser dramatischen Wirklichkeitslegenden zu versinnlichen. In dem Anhauch des Metaphysischen verbinden sich die beiden Elemente der letzten Dramen Strindbergs: realistische Mysterien.

[Mai 1917.]

Beschluß.

Eropsyche singt von neuem Leben.

. . . Freies, krafterfülltes, glückgefühltes S c h r e i t e n
Der beseelten Menschen zwischen zwei Gestaden
Unbekannten, unbewegten, unentrinnbar
Allumträumten Dunkels,
Hoch im Strahle ihres reinen Willens —
Lichtbewußt . . .

Inhalt

Dritter Teil: Befreiung.

Seite

1. Das ewige Friedensmanifest 5
2. Ein Friedhof der Lebenden 10
3. Kommunismus des Geistes 15
4. Religion des Sozialismus 27
5. Sieben Briefe. An eine Freundin 39

   Natur und Kultur. — Die große Unruhe. — Der verlorene Einzelne. — Solidarität. — Eine Weltfahrt in 50 Kilometern. — Wagenklassen. — Fremde Seelen.

6. Die ewigen Arbeiter. Eine soziale Wanderung . 70
7. Unter der Sonne 86
8. Festlicher Kampf 92
9. Die Kindesmörderin 97
10. Vom unheiligen Weltgeist. Eine Pfingstlegende . 105
11. Der Zuhälter. Eine Erinnerung 110
12. Die neue Lehre von Bethlehem 116
13. Kopenhagen 141

    Nachschrift 1918 (Jaurès) 148

Vierter Teil: Geister.

1. Revolutionäre Humanität. Zum Gedächtnis Herders 153
2. Kant 165
3. Der Philosoph des sozialen Enthusiasmus (Fichte) 187

   Anhang: Zu Fichtes Charakterbild.
   Fichtes Nationalismus. — Fichte und Tolstoi.

4. Über Schillers Idealismus 217
5. Das klassische Elend 235
6. Der punktierte Goethe 251

Seite
7. Das Preußentum Heinrich Kleists 259
8. Karl Marx' Kunstauffassung 272
9. Arno Holz: Ignorabimus. Ein Weckruf 279
10. Jonathan Swift 288
11. Marie-Joseph Chénier 304
12. Zolas Werk 310
13. Strindberg nach der Höllenfahrt 327
Scheiterhaufen. — Rausch. — Gespenstersonate. — Totentanz. — Wetterleuchten. — Advent. — Die Damaskus-Trilogie. — Traumspiel — Brandstätte.

Beschluß:

Eropsyche singt von neuem Leben 364





